NERI POZZA
la quarta prosa

Collana diretta da
Giorgio Agamben

Baruch Spinoza

Etica

testo latino dell'edizione critica di Carl Gebhardt

traduzione di Gaetano Durante

prefazione di Giorgio Agamben

NERI POZZA EDITORE

Cura redazionale di Filippo Verzotto

L'editore si riserva di riconoscere i diritti ai proprietari che non è stato possibile rintracciare

© 2006 Neri Pozza Editore, Vicenza
ISBN 88-545-0156-5

www.neripozza.it

Indice

7 Giorgio Agamben
La lingua della gloria

10 Ethica ordine geometrico demonstrata

11 Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico

12 *Ethices Pars Prima*
De Deo

13 *Prima parte dell'Etica*
Dio

106 *Ethices Pars Secunda*
De natura, et origine mentis

107 *Seconda parte dell'Etica*
Natura e origine della mente

228 *Ethices Pars Tertia*
De origine, et natura affectuum

229 *Terza parte dell'Etica*
Origine e natura degli affetti

386 *Ethices Pars Quarta*
De servitute humana, seu de affectuum viribus

387 *Quarta parte dell'Etica*
La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti

546 *Ethices Pars Quinta*
De potentia Intellectus, seu de libertate humana

547 *Quinta parte dell'Etica*
La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana

Ethica
Ordine geometrico demonstrata
et in quinque partes distincta,
in quibus agitur,
I. De *Deo*
II. De natura, et origine *mentis*
III. De origine, et natura *affectuum*
IV. De *servitute* humana, seu de *affectuum viribus*
V. De *potentia intellectus*, seu de *libertate* humana

Etica
dimostrata secondo l'ordine geometrico
e distinta in cinque parti
nelle quali si tratta
1. Di *Dio*
2. Della natura e dell'origine della *mente*
3. Dell'origine e della natura degli *affetti*
4. Della *schiavitù* umana, ossia delle *forze* degli *affetti*
5. Della *potenza* dell'*intelletto*, ossia della *libertà* umana

Ethices Pars Prima

De Deo

DEFINITIONES

I. Per *causam sui* intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

II. Ea *res* dicitur *in suo genere finita*, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

V. Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.

Prima parte dell'Etica
Dio

DEFINIZIONI

1. Intendo per *causa di sé* ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente.

2. Si dice *finita nel suo genere* quella *cosa* che può essere limitata da un'altra della medesima natura. Per esempio, un corpo è detto finito perché ne concepiamo sempre un altro più grande. Così un pensiero è limitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è limitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.

3. Intendo per *sostanza* ciò che è in sé ed è concepito per sé: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato.

4. Intendo per *attributo* ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza.

5. Intendo per *modo* le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito.

6. Intendo per *Dio* un essere assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità d'attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.

Explicatio

Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.

VII. Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: *necessaria* autem, vel potius *coacta*, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione.

VIII. Per *aeternitatem* intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio

Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, et fine carere concipiatur.

AXIOMATA

I. Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.

II. Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit.

V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

Spiegazione

Dico assolutamente infinito, e non infinito nel suo genere; perché di tutto ciò che è infinito soltanto nel suo genere possiamo negare una infinità di attributi; ma appartiene invece all'essenza di ciò che è assolutamente infinito tutto ciò che esprime un'essenza e non implica alcuna negazione.

7. Si dice *libera* quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata da sé sola ad agire: si dice invece *necessaria*, o meglio *coatta*, la cosa che è determinata da altro a esistere e ad agire in una certa e determinata maniera.

8. Intendo per *eternità* l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna.

Spiegazione

Una tale esistenza, infatti, è concepita come una verità eterna alla stessa maniera dell'essenza della cosa, e perciò non si può spiegare per mezzo della durata o del tempo, anche se la durata sia concepita senza principio e senza fine.

ASSIOMI

1. Tutto ciò che è è o in sé o in altro.

2. Ciò che non può essere concepito per mezzo d'altro, dev'essere concepito per sé.

3. Da una determinata causa data segue necessariamente un effetto, e, al contrario, se non è data nessuna causa determinata, è impossibile che segua un effetto.

4. La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica.

5. Le cose che non hanno nulla di comune tra di loro, non possono neanche essere concepite l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

VII. Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.

PROPOSITIO I

Substantia prior est natura suis affectionibus.

Demonstratio

Patet ex *Defin. 3. et 5.*

PROPOSITIO II

Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.

Demonstratio

Patet etiam ex *Defin. 3.* Unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

PROPOSITIO III

Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstratio

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (*per Axiom. 5.*) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (*per Axiom. 4.*) una alterius causa esse non potest. *Q. e. d.*

PROPOSITIO IV

Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

6. L'idea vera deve accordarsi col suo ideato.

7. L'essenza di tutto ciò che si può concepire come non esistente non implica l'esistenza.

PROPOSIZIONE 1

La sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni.

Dimostrazione

Ciò è evidente per le *def. 3 e 5*.

PROPOSIZIONE 2

Due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla di comune tra di loro.

Dimostrazione

Ciò è pure evidente dalla *def. 3*. Ciascuna, infatti, dev'essere in sé e dev'essere concepita per sé, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

PROPOSIZIONE 3

Delle cose che non hanno nulla di comune tra di loro, l'una non può essere causa dell'altra.

Dimostrazione

Se non hanno nulla di comune tra di loro, esse dunque (*per l'ass. 5*) non possono neanche essere conosciute l'una mediante l'altra, e perciò (*per l'ass. 4*) l'una non può essere causa dell'altra. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 4

Due o più cose distinte si distinguono tra di loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle affezioni di queste medesime sostanze.

Demonstratio

Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (*per Axiom. 1.*), hoc est (*per Defin. 3. et 5.*) extra intellectum nihil datur praeter substantias, earumque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (*per Defin. 4.*) earum attributa, earumque affectiones. *Q. e. d.*

PROPOSITIO V

In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi.

Demonstratio

Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (*per Prop. praeced.*). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (*per Prop. 1.*), depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (*per Defin. 3. et Axiom. 6.*) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (*per Prop. praeced.*) non poterunt dari plures, sed tantum una. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VI

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Demonstratio

In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi (*per Prop. praeced.*), hoc est (*per Prop. 2.*), quae aliquid inter se commune habent. Adeoque (*per Prop. 3.*) una alterius causa esse nequit, sive ab alia non potest produci. *Q. e. d.*

Dimostrazione

Tutto ciò che è è o in sé o in altro (*per l'ass. 1*), cioè (*per le def. 3 e 5*) nulla è dato fuori dell'intelletto se non le sostanze e le loro affezioni. Nessuna cosa, dunque, è data fuori dell'intelletto per la quale più cose si possano distinguere tra di loro se non le sostanze, o, il che è lo stesso (*per la def. 4*), i loro attributi e le loro affezioni. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 5

Nella natura non si possono dare due o più sostanze della medesima natura ossia del medesimo attributo.

Dimostrazione

Se si dessero più sostanze distinte, esse si dovrebbero distinguere tra di loro o per la diversità degli attributi, o per la diversità delle affezioni (*per la prop. preced.*). Se si distinguono soltanto per la diversità degli attributi, si concederà dunque che non esiste se non una sola sostanza di medesimo attributo. Se, invece, si distinguono per la diversità delle affezioni, poiché la sostanza è anteriore per natura alle sue affezioni (*per la prop. 1*) ne risulta che, se si fa astrazione dalle affezioni, la sostanza, considerata per sé, cioè (*per la def. 3 e per l'ass. 5*) considerata secondo verità, non si potrà concepire, come distinta da un'altra, cioè (*per la prop. preced.*) non potranno esistere più sostanze, ma una soltanto. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 6

Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza.

Dimostrazione

Nella natura non si possono dare due sostanze del medesimo attributo (*per la prop. preced.*), cioè (*per la prop. 2*) che hanno qualcosa di comune tra di loro. E quindi (*per la prop. 3*) l'una non può essere causa dell'altra, ossia l'una non può essere prodotta dall'altra. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias, earumque affectiones, ut patet ex *Axiom. 1. et Defin. 3. et 5.* Atqui a substantia produci non potest (*per praeced. Prop.*). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest. *Q. e. d.*

Aliter

Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (*per Axiom. 4.*); adeoque (*per Defin. 3.*) non esset substantia.

PROPOSITIO VII

Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstratio

Substantia non potest produci ab alio (*per Coroll. Prop. praeced.*); erit itaque causa sui, id est (*per Defin. 1.*), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VIII

Omnis substantia est necessario infinita.

Demonstratio

Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (*per Prop. 5.*), et ad ipsius naturam pertinet existere (*per Prop. 7.*). Erit ergo de ipsius natura, vel finita, vel infinita existere. At non finita. Nam (*per Defin. 2.*) deberet terminari ab alia ejusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere

Corollario

Da ciò segue che una sostanza non può essere prodotta da altro. Giacché nella natura nulla è dato oltre alle sostanze e alle loro affezioni, com'è chiaro dall'*ass. 1* e dalle *def. 3 e 5*. Ma una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza (*per la prop. preced.*). Dunque una sostanza non può, assolutamente parlando, essere prodotta da altro. *C. d. d.*

Altrimenti

Ciò si dimostra ancor più facilmente dall'assurdità della proposizione contraddittoria. Se, infatti, una sostanza potesse essere prodotta da altro, la conoscenza di essa dovrebbe dipendere dalla conoscenza della sua causa (*per l'ass. 4*); e quindi (*per la def. 3*) essa non sarebbe una sostanza.

PROPOSIZIONE 7

Alla natura della sostanza appartiene di esistere.

Dimostrazione

Una sostanza non può essere prodotta da altro (*per il cor. della prop. preced.*); essa sarà dunque causa di sé, cioè (*per la def. 1*) la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 8

Ogni sostanza è necessariamente infinita.

Dimostrazione

Non esiste se non un'unica sostanza di un solo attributo (*per la prop. 5*), e alla sua natura appartiene di esistere (*per la prop. 7*). Apparterrà dunque alla sua natura che essa esista o come finita o come infinita. Ma essa non può esistere come finita. Perché (*per la def. 2*) dovrebbe essere limitata da un'altra della medesima natura, la quale a sua volta dovrebbe esistere

(*per Prop. 7.*); adeoque darentur duae substantiae ejusdem attributi, quod est absurdum (*per Prop. 5.*). Existit ergo infinita. *Q. e. d.*

Scholium I

Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola *Prop. 7.* omnem substantiam debere esse infinitam.

Scholium II

Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem *Prop. 7.* concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines, loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine, formari, et, quascunque formas in alias quascunque mutari, imaginantur. Sic etiam, qui naturam divinam cum humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quamdiu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate *7. Prop.* dubitarent; imo haec Propositio omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per *substantiam* intelligerent id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per *modificationes* autem id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non

necessariamente (*per la prop. 7*); e perciò esisterebbero due sostanze di medesimo attributo, il che è assurdo (*per la prop. 5*). Essa esiste dunque come infinita. *C. d. d.*

Scolio 1

Poiché essere finito è veramente in parte una negazione, ed essere infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza d'una natura, segue dunque dalla sola *prop. 7* che ogni sostanza dev'essere infinita.

Scolio 2

Non dubito che per tutti quelli che giudicano confusamente delle cose e non sono abituati a conoscerle mediante le loro cause prime sia difficile concepire la dimostrazione della *prop. 7*; essi non distinguono, infatti, tra le modificazioni delle sostanze e le sostanze stesse, né sanno in qual modo le cose siano prodotte. Onde avviene che attribuiscano falsamente alle sostanze un principio, che vedono nelle cose della natura; coloro, infatti, che ignorano le vere cause delle cose confondono tutto, e, senza che la loro mente vi ripugni, immaginano che parlino tanto alberi quanto uomini, e che uomini si formino tanto da pietre quanto da seme, e che una forma qualsiasi si tramuti in un'altra forma qualsiasi. Così pure, coloro che confondono la natura divina con l'umana attribuiscono facilmente a Dio gli affetti umani, specialmente finché ignorano ancora in qual modo gli affetti si producano nella mente. Ma se gli uomini prestassero attenzione alla natura della sostanza, non dubiterebbero minimamente della verità della *prop. 7*; anzi questa proposizione sarebbe per tutti un assioma, e sarebbe annoverata tra le nozioni comuni. Giacché per *sostanza* intenderebbero ciò che è in sé ed è concepito per sé, vale a dire ciò la cui conoscenza non ha bisogno della conoscenza di un'altra cosa. E per *modificazioni* intenderebbero ciò che è in altro, e il cui concetto è formato mediante il concetto della cosa nella quale esse sono: perciò noi possiamo avere idee vere di modificazioni non esistenti; giacché, sebbene esse non

existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram, et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret se veram habere ideam, et nihilominus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti sit manifestum); vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari, nisi unicam, ejusdem naturae, quod hic ostendere, operae pretium esse duxi. Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura, et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua, et cur non plura, nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura viginti homines existant

esistano in atto fuori dell'intelletto, tuttavia la loro essenza è compresa in un'altra cosa in modo che esse si possono concepire mediante questa cosa. Invece la verità delle sostanze fuori dell'intelletto non è se non in loro stesse, perché esse si concepiscono per sé. Se dunque qualcuno dicesse di avere un'idea chiara e distinta, cioè vera, di una sostanza, e di dubitare nondimeno che una tale sostanza esista, sarebbe, per Ercole, come se dicesse di avere un'idea vera, e di dubitare nondimeno che essa sia falsa (come risulta manifesto a chi vi presti sufficiente attenzione); ovvero, se qualcuno ammettesse che una sostanza è creata, costui ammetterebbe nello stesso tempo che un'idea falsa è divenuta vera, cosa, questa, della quale non si può concepire nulla di più assurdo; e perciò si deve necessariamente riconoscere che l'esistenza di una sostanza, allo stesso modo che la sua essenza, è una verità eterna. E da ciò possiamo concludere in un'altra maniera che non esiste se non una sola sostanza di medesima natura, cosa che ho creduto valesse la pena mostrare a questo punto. Ma per farlo con ordine si deve notare: 1. che la definizione vera di ciascuna cosa non implica e non esprime altro se non la natura della cosa definita. Dal che segue questo punto 2, cioè che nessuna definizione implica ed esprime un numero determinato d'individui, dato che essa non esprime altro se non la natura della cosa definita. Per esempio, la definizione del triangolo non esprime altro se non la semplice natura del triangolo; ma non un numero determinato di triangoli. 3. Si deve notare che di ciascuna cosa esistente dev'esservi necessariamente una causa determinata in virtù della quale essa esiste. 4. Infine si deve notare che questa causa in virtù della quale una cosa esiste, o dev'essere contenuta nella stessa natura e definizione della cosa esistente (in quanto, cioè, l'esistere appartiene alla sua natura), o dev'essere data fuori della sua natura. Ciò posto, ne segue che, se nella natura esiste un numero determinato d'individui, dev'esservi necessariamente una causa per la quale esiste quel numero d'individui, e non un numero maggiore né minore. Se, per esempio, esistono nella natura venti uomini

(quos, majoris perspicuitatis causa, suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur viginti homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere; sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam viginti existant; quandoquidem (*per Notam III.*) uniuscujusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (*per Notam II. et III.*) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit; adeoque (*per Notam IV.*) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari, et propterea absolute concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Jam quoniam ad naturam substantiae (*per jam ostensa in hoc Schol.*) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (*ut jam ex Nota II. et III. ostendimus*) non potest sequi plurium substantiarum existentia; sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum ejusdem naturae existere, ut proponebatur.

PROPOSITIO IX

Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet eo plura attributa ipsi competunt.

Demonstratio

Patet ex *Defin. 4.*

PROPOSITIO X

Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

(suppongo, per maggiore chiarezza, che essi esistano nello stesso tempo e che prima non ne siano esistiti altri, nella natura), non sarà sufficiente (per rendere conto, cioè, del perché esistano venti uomini) mostrare la causa della natura umana in generale; ma sarà inoltre necessario mostrare la causa per la quale ne esistono né più né meno che venti; giacché (*per il Punto 3*) di ciascuno dev'esservi necessariamente una causa per la quale egli esiste. Ma questa causa (*per i Punti 2 e 3*) non può essere contenuta nella stessa natura umana, giacché la definizione vera dell'uomo non implica il numero di venti; e perciò (*per il Punto 4*) la causa per la quale questi venti uomini esistono, e per la quale quindi esiste ciascuno di essi, dev'essere data necessariamente al difuori di ciascuno, e per questa ragione si deve concludere assolutamente che ogni cosa, della cui natura possono esistere più individui, deve necessariamente, affinché essi esistano, avere una causa esterna. Ora, poiché alla natura di una sostanza appartiene di esistere (*in forza di ciò che già abbiamo mostrato in questo scol.*), la sua definizione deve implicare l'esistenza necessaria, e quindi dalla sua sola definizione si deve concludere la sua esistenza. Ma dalla sua definizione (*come abbiamo già mostrato nei Punti 2 e 3*) non può seguire l'esistenza di più sostanze; ne segue dunque necessariamente che non esiste se non una sola sostanza di medesima natura, come si affermava più sopra.

PROPOSIZIONE 9

Quanto più realtà o essere ciascuna cosa possiede, tanto maggiore è il numero di attributi che le competono.

Dimostrazione

È evidente per la *def. 4*.

PROPOSIZIONE 10

Ciascun attributo d'una medesima sostanza dev'essere concepito per sé.

Demonstratio

Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejus essentiam constituens (*per Defin. 4.*), adeoque (*per Defin. 3.*) per se concipi debet. *Q. e. d.*

Scholium

Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa dua entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae, et necessitatem, sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (*ut Defin. 6. tradidimus*) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem jam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes Propositiones, quae ostendunt in rerum natura non, nisi unicam substantiam, existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

PROPOSITIO XI

Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Dimostrazione

Un attributo è, infatti, ciò che l'intelletto percepisce d'una sostanza come costituente la sua essenza (*per la def. 4*), e quindi (*per la def. 3*) dev'essere concepito per sé. *C. d. d.*

Scolio

Da ciò è chiaro che, sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza l'aiuto dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che essi costituiscano due esseri o due sostanze differenti; è proprio, infatti, della natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi sia concepito per sé; giacché tutti gli attributi che essa possiede sono stati sempre insieme in essa, e l'uno non ha potuto essere prodotto dall'altro; ma ciascuno esprime la realtà o l'essere della sostanza. Lungi, dunque, dall'essere un'assurdità attribuire più attributi a una medesima sostanza, nulla invece è più chiaro, in natura: che ciascun essere dev'essere concepito sotto un qualche attributo e ha tanti più attributi, esprimenti e la sua necessità, cioè la sua eternità, e la sua infinità, quanto maggiore è la realtà o l'essere che possiede; e conseguentemente nulla pure è più chiaro di questo: che l'essere assolutamente infinito si deve necessariamente definire (*come abbiamo detto nella def. 6*) come l'essere che è costituito da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime una determinata essenza eterna e infinita. Se qualcuno ora domanda da qual segno potremo dunque riconoscere una diversità di sostanze, legga le proposizioni seguenti, le quali mostrano che nella natura non esiste se non un'unica sostanza, e che essa è assolutamente infinita, e perciò tale segno si cercherebbe invano.

PROPOSIZIONE II

Dio, ossia la sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente.

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (*per Axiom. 7.*) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (*per Prop. 7.*) est absurdum: Ergo Deus necessario existit. *Q. e. d.*

Aliter

Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero ratio, seu causa, vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam ejus natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit (*vide Prop. 7.*). At ratio, cur circulus, vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessario existere, vel impossibile esse, ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur, id necessario existere, cujus nulla ratio, nec causa datur, quae impedit, quominus existat. Si itaque nulla ratio, nec causa dari possit, quae impedit, quominus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio, seu causa daretur, ea, vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si ejusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (*per Prop. 2.*), adeoque

Dimostrazione

Se tu lo neghi, concepisci, se è possibile, che Dio non esista. La sua essenza allora (*per l'ass. 7*) non implica l'esistenza. Ma ciò (*per la prop. 7*) è assurdo. Dunque Dio esiste necessariamente. *C. d. d.*

Altrimenti

Di ogni cosa si deve assegnare la causa o la ragione per la quale essa esiste o per la quale non esiste. Per esempio, se esiste un triangolo, dev'esservi una ragione o una causa per la quale esso esiste; e se non esiste, dev'esservi pure una ragione o una causa che impedisce che esista o che toglie la sua esistenza. Questa ragione o causa, d'altra parte, deve o essere contenuta nella natura della cosa, o essere fuori di essa. Per esempio, la ragione per la quale un circolo quadrato non esiste è indicata dalla sua stessa natura; e cioè perché questa natura implica contraddizione. La ragione, al contrario, per la quale la sostanza esiste segue parimenti dalla sua sola natura, la quale, cioè, implica l'esistenza (*vedi la prop. 7*). Invece la ragione per la quale un circolo o un triangolo esiste, o per la quale non esiste, non segue dalla sua natura, ma dall'ordine di tutta la natura corporea; da quest'ordine, infatti, deve seguire o che il triangolo già esiste necessariamente, o che è impossibile che esso già esista. E ciò è manifesto di per sé. Dal che segue che esiste necessariamente ciò di cui non è data nessuna ragione o causa che impedisca che esista. Se dunque non può essere data nessuna ragione o causa che impedisca che Dio esista, o che tolga la sua esistenza, se ne deve concludere senz'altro che egli esiste necessariamente. Se si desse invece una tale ragione o causa, essa dovrebbe essere data o nella stessa natura di Dio, o fuori di questa, cioè in un'altra sostanza di natura diversa. Giacché se essa fosse della medesima natura, per questo stesso fatto si concederebbe che un Dio esiste. Ma una sostanza che fosse di natura diversa non avrebbe nulla di comune con Dio (*per la prop. 2*), e quindi

neque ejus existentiam ponere, neque tollere posset. Cum igitur ratio, seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa ejus natura, quae propterea contradictionem involveret. Atqui hoc de Ente absolute infinito, et summe perfecto affirmare, absurdum est; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa, seu ratio datur, quae ejus existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. *Q. e. d.*

Aliter

Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (*ut per se notum*). Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atque hoc (*ut per se notum*) absurdum est; ergo vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (*vide Axiom. 1. et Prop. 7.*). Ergo Ens absolute infinitum, hoc est (*per Defin. 6.*), Deus necessario existit. *Q. e. d.*

Scholium

In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile hujus demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident,

non potrebbe né porre né togliere la sua esistenza. Poiché, dunque, la ragione o la causa che toglierebbe l'esistenza divina non può essere data fuori della natura divina, essa dovrà necessariamente essere data, se è vero che Dio non esiste, nella stessa natura di Dio, la quale perciò implicherebbe una contraddizione. Ma affermar ciò dell'essere assolutamente infinito e sommamente perfetto è assurdo; dunque né in Dio né fuori di Dio è data alcuna causa o ragione che tolga la sua esistenza, e quindi Dio esiste necessariamente. *C. d. d.*

Altrimenti

Poter non esistere è impotenza, e, al contrario, poter esistere è potenza (*com'è noto di per sé*). Se quindi ciò che attualmente esiste in modo necessario non è se non gli esseri finiti, allora dunque gli esseri finiti sono più potenti che l'essere assolutamente infinito; ma ciò (*com'è noto di per sé*) è assurdo; dunque o non esiste nulla, o l'essere assolutamente infinito esiste pure, in modo necessario. Ma noi esistiamo o in noi o in un'altra cosa che esiste necessariamente (*vedi l'ass. 1 e la prop. 7*). Dunque l'essere assolutamente infinito, cioè (*per la def. 6*) Dio, esiste necessariamente. *C. d. d.*

Scolio

In quest'ultima dimostrazione io ho voluto mostrare *a posteriori* l'esistenza di Dio, affinché la dimostrazione fosse percepita più facilmente; non già perché l'esistenza di Dio non segua *a priori* dal medesimo fondamento. Poiché, infatti, poter esistere è potenza, ne segue che, quanto maggiore è la realtà che spetta alla natura di una cosa, tanto più forze essa ha per esistere; e quindi l'essere assolutamente infinito, o Dio, possiede da sé una potenza assolutamente infinita di esistere, e perciò esiste assolutamente. Forse, tuttavia, molti non potranno vedere facilmente l'evidenza di questa dimostrazione, perché sono abituati a considerare solo quelle cose che sono prodotte da cause esterne; e, tra queste cose, quelle che sono fatte presto, cioè che esistono facilmente, essi le vedono pure perire facilmente,

et contra eas res factu difficiliores judicant, hoc est, ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt. Verum, ut ab his praejudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enunciatum, *quod cito fit, cito perit*, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint, an secus. Sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (*per Prop. 6.*) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent, sive paucis, quicquid perfectionis, sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare ejus etiam existentia ex sola ejus natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam ejus essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti, seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem ejus essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo.

PROPOSITIO XII

Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

Demonstratio

Partes enim, in quas substantia, sic concepta, divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum (*per Prop. 8.*) unaquaeque pars debebit esse infinita,

mentre, al contrario, giudicano più difficili a essere fatte, cioè non tanto facili a esistere, quelle che concepiscono più ricche di proprietà. Ma per liberarli da questi pregiudizi non ho bisogno di mostrare qui in qual senso sia vero il detto: *ciò che si fa presto perisce presto*, e neanche se, rispetto alla totalità della natura, tutte le cose siano ugualmente facili o no. Basta notare soltanto che io qui non parlo di cose che sono prodotte da cause esterne, ma soltanto delle sostanze, le quali (*per la prop. 6*) non possono essere prodotte da nessuna causa esterna. Quanto alle cose, infatti, che sono prodotte da cause esterne, siano costituite di molte parti o di poche, tutto quello che hanno di perfezione o di realtà è dovuto alla virtù della causa esterna, e perciò la loro esistenza deriva dalla sola perfezione della causa esterna, non già dalla loro perfezione. Al contrario, qualsiasi perfezione sia posseduta da una sostanza, essa non è dovuta ad alcuna causa esterna, e perciò anche la sua esistenza, la quale quindi non è altro che la sua essenza, deve seguire dalla sua sola natura. La perfezione d'una cosa, dunque, non ne toglie l'esistenza, ma, al contrario, la pone; la sua imperfezione, invece, la toglie; e perciò noi non possiamo essere certi dell'esistenza di alcuna cosa più che dell'esistenza dell'essere assolutamente infinito o perfetto, cioè di Dio. Poiché, infatti, la sua essenza esclude ogni imperfezione e implica la perfezione assoluta, per questo stesso fatto essa toglie ogni ragione di dubitare della sua esistenza e ne dà una certezza suprema, cosa che credo sarà chiara per chiunque vi presti un po' d'attenzione.

PROPOSIZIONE 12

Non può essere concepito secondo verità alcun attributo della sostanza dal quale segua che la sostanza possa essere divisa.

Dimostrazione

Le parti, infatti, in cui la sostanza così concepita sarebbe divisa o conserveranno la natura della sostanza, o non la conserveranno. Nel primo caso, ciascuna parte (*per la prop. 8*) dovrà

et (*per Prop. 6.*) causa sui, et (*per Prop. 5.*) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (*per Prop. 6.*) est absurdum. Adde, quod partes (*per Prop. 2.*) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (*per Defin. 4. et Prop. 10.*) absque suis partibus, et esse, et concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, cum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret, et esse desineret, quod (*per Prop. 7.*) est absurdum.

PROPOSITIO XIII

Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Demonstratio

Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae ejusdem naturae, quod (*per Prop. 5.*) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (*ut supra*) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (*per Prop. 11.*) est etiam absurdum.

Corollarium

Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

Scholium

Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi, nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (*per Prop. 8.*) manifestam contradictionem implicat.

essere infinita, e (*per la prop. 6*) causa di sé, e (*per la prop. 5*) dovrà essere costituita da un attributo diverso, e quindi da una sola sostanza si potranno formare più sostanze, il che (*per la prop. 6*) è assurdo. Aggiungi che le parti (*per la prop. 2*) non avrebbero nulla in comune col loro tutto, e che il tutto (*per la def. 4 e per la prop. 10*) potrebbe essere ed essere concepito senza le sue parti, cosa che nessuno potrà dubitare essere assurda. Se poi si ammette il secondo caso, cioè che le parti non conserveranno la natura della sostanza, allora, se tutta la sostanza fosse divisa in parti uguali, essa perderebbe la sua natura di sostanza e cesserebbe di essere, il che (*per la prop. 7*) è assurdo.

PROPOSIZIONE 13

La sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

Dimostrazione

Se essa, infatti, fosse divisibile, le parti nelle quali sarebbe divisa o conserveranno la natura della sostanza assolutamente infinita, o non la conserveranno. Nel primo caso, vi saranno dunque più sostanze di medesima natura, il che (*per la prop. 5*) è assurdo. Se si ammette il secondo caso, una sostanza assolutamente infinita potrà dunque (*come si è visto sopra*) cessare di essere, il che (*per la prop. 11*) è pure assurdo.

Corollario

Da ciò segue che nessuna sostanza, e quindi nessuna sostanza corporea, in quanto è sostanza, è divisibile.

Scolio

Che la sostanza sia indivisibile si comprende più semplicemente da questo solo fatto, che la natura della sostanza non può essere concepita se non come infinita, e che per parte della sostanza non si può intendere altro se non una sostanza finita, il che (*per la prop. 8*) implica una contraddizione manifesta.

PROPOSITIO XIV

Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Demonstratio

Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (*per Defin. 6.*), isque necessario existat (*per Prop. 11.*), si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (*per Prop. 5.*) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi, ut existens; atqui hoc (*per primam partem hujus Demonstr.*) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. *Q. e. d.*

Corollarium I

Hinc clarissime sequitur I. Deum esse unicum, hoc est (*per Defin. 6.*) in rerum natura non, nisi unam substantiam, dari, eamque absolute infinitam esse, ut in *Schol. Prop. 10.* jam innuimus.

Corollarium II

Sequitur II. rem extensam, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel (*per Axiom. 1.*) affectiones attributorum Dei.

PROPOSITIO XV

Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.

Demonstratio

Praeter Deum nulla datur, neque concipi potest substantia (*per Prop. 14.*), hoc est (*per Defin. 3.*), res, quae in se est, et

PROPOSIZIONE 14

Oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza.

Dimostrazione

Poiché Dio è l'essere assolutamente infinito del quale non si può negare alcun attributo che esprima l'essenza di una sostanza (*per la def. 6*), e poiché egli esiste necessariamente (*per la prop. 11*), se esistesse una qualche sostanza oltre a Dio, essa si dovrebbe spiegare mediante qualche attributo di Dio, e così esisterebbero due sostanze di medesimo attributo, il che è assurdo (*per la prop. 5*); e perciò oltre a Dio non si può dare, e quindi non si può neppure concepire, nessuna sostanza. Se, infatti, essa potesse essere concepita, dovrebbe essere concepita necessariamente come esistente: ma ciò (*per la prima parte di questa dim.*) è assurdo. Dunque oltre a Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza. *C. d. d.*

Corollario 1

Da ciò segue chiarissimamente 1. che Dio è unico, cioè (*per la def. 6*) che nella natura non esiste se non una sola sostanza, e che essa è infinita, come abbiamo già accennato nello *scol. della prop. 10.*

Corollario 2

Segue 2. che la cosa estesa e la cosa pensante sono o attributi di Dio, o (*per l'ass. 1*) affezioni degli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE 15

Tutto ciò che è è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita.

Dimostrazione

Oltre Dio, non si può dare né si può concepire alcuna sostanza (*per la prop. 14*), cioè (*per la def. 3*) alcuna cosa che è in sé e

per se concipitur. Modi autem (*per Defin. 5.*) sine substantia nec esse, nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse, et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias, et modos nil datur (*per Axiom. 1.*). Ergo nihil sine Deo esse, neque concipi potest. *Q. e. d.*

Scholium

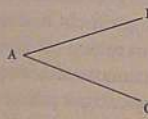
Sunt, qui Deum instar hominis corpore, et mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed, quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis ex jam demonstratis constat. Sed hos mitto: nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum, negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, longam, latam, et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream, sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi (*vide Coroll. Prop. 6. et Schol. 2. Prop. 8.*) nullam substantiam ab alio produci, vel creari. Porro *Prop. 14.* ostendimus praeter Deum nullam dari, neque concipi posse substantiam; atque hinc conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum, ad pleniorem explicationem, adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse,

che è concepita per sé. D'altra parte (*per la def. 5*) non possono esistere né si possono concepire modi senza una sostanza; quindi essi possono esistere solo nella natura divina ed essere concepiti solo per mezzo di essa. Ma nulla esiste oltre alle sostanze e ai modi (*per l'ass. 1*). Dunque senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita. *C. d. d.*

Scolio

Vi sono di quelli che immaginano che Dio sia composto, a guisa dell'uomo, d'un corpo e d'un'anima e sia sottoposto alle passioni; ma quanto siano lontani dalla vera conoscenza di Dio risulta abbastanza da ciò che abbiamo già dimostrato. Ma io lascio andare costoro: giacché tutti quelli che hanno considerato in qualche modo la natura divina negano che Dio sia corporeo. E anche dimostrano ciò ottimamente dal fatto che per corpo intendiamo una quantità lunga, larga e profonda, limitata da una determinata figura, il che è la cosa più assurda che si possa dire di Dio, dell'essere, cioè, assolutamente infinito. Nello stesso tempo, però, mediante le altre ragioni con le quali si sforzano di dimostrare tale medesima assurdità, fanno vedere chiaramente che separano del tutto la stessa sostanza corporea o estesa dalla natura divina, e ammettono che essa sia stata creata da Dio. Ma ignorano completamente da quale potenza divina essa abbia potuto essere creata; il che mostra chiaramente che non capiscono ciò che essi stessi dicono. Io, almeno, secondo il mio giudizio, ho dimostrato abbastanza chiaramente (*vedi il cor. della prop. 6 e lo scol. 2 della prop. 8*) che nessuna sostanza può essere prodotta o creata da un altro essere. Inoltre, noi abbiamo mostrato nella *prop. 14* che oltre a Dio non si può dare né si può concepire nessuna sostanza; e da ciò abbiamo concluso che la sostanza estesa è uno degli infiniti attributi di Dio. Tuttavia, per una spiegazione più completa, confuterò gli argomenti di questi avversari, i quali si riducono tutti a quanto segue. In primo luogo, credono che la sostanza corporea, in quanto sostanza, sia composta di parti: e perciò negano che essa possa essere infinita

et consequenter, ad Deum pertinere posse, negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum, aut alterum afferam. Si substantia corporea, ajunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars, vel finita, vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo majus alio infinito, quod etiam est absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et, si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito. Denique, si ex



uno puncto infinitae cujusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certa, ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; certum est, distantiam inter B, et C continuo augeri, et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Cum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt, substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, cum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur, substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere. Verumenimvero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod jam (*Prop. 12. cum Coroll. Prop. 13.*) absurdum esse ostendi. Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit, omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo jam non disputo), ex quibus concludere volunt, substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi,

e conseguentemente che possa appartenere a Dio. E spiegano ciò con molti esempi dei quali riferirò qualcuno. Se la sostanza corporea, dicono, è infinita, la si concepisca divisa in due parti; ciascuna parte sarà o finita o infinita. Nella prima ipotesi, l'infinito dunque si compone di due parti finite, il che è assurdo. Nella seconda, si dà dunque un infinito il doppio maggiore di un altro infinito, il che è pure assurdo. Inoltre, se si misura una quantità infinita per mezzo di parti della lunghezza d'un piede, essa dovrà constare d'un'infinità di tali parti, allo stesso modo che se fosse misurata con parti della lunghezza d'un pollice; e quindi un numero infinito sarà dodici volte maggiore d'un altro numero infinito. Se si concepisce, infine, che due linee, come AB e AC, da un punto di una quantità infinita, con una distanza, l'una dall'altra, certa e determinata all'inizio, si prolunghino all'infinito, è certo che la distanza tra B e C aumenta continuamente, e che, infine, da determinata diventerà indeterminabile. Poiché, dunque, queste assurdità sono, come credono, la conseguenza del fatto di supporre una quantità infinita, ne concludono che la sostanza corporea dev'essere finita, e, conseguentemente, non appartiene all'essenza di Dio. Un secondo argomento è tratto pure dalla suprema perfezione di Dio. Dio infatti, dicono, essendo un essere sommamente perfetto, non può patire: ma la sostanza corporea, essendo divisibile, può patire; segue, dunque, che essa non può appartenere all'essenza di Dio. Questi sono gli argomenti che io trovo negli scrittori, coi quali essi si sforzano di mostrare che la sostanza corporea è indegna della natura divina, e non le può appartenere. Ma se qualcuno sta ben attento troverà che io vi ho già risposto, giacché questi argomenti si fondano soltanto sul fatto di supporre che la sostanza corporea sia composta di parti, cosa che già (*nella prop. 12 col cor. della prop. 13*) ho mostrato essere assurda. Poi, se qualcuno vuole esaminar bene la questione, vedrà che tutte quelle assurdità (supposto pure che tutte siano assurdità, cosa che per ora non discuto), dalle quali essi vogliono concludere che la sostanza estesa è finita, non derivano minimamente

quod quantitas infinita supponatur: sed quod quantitatem infinitam mensurabilem, et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit mensurabilis, et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (*Prop. 12. etc.*) jam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera conjiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica, et non nisi indivisibilis potest concipi (*vide Prop. 8. 5. et 12.*), eam ipsi ad concludendum, eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari, et multiplicem esse, et divisibilem, concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto, non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus, sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii, qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut ejus partes realiter distinctae essent, cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse, et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias) sed omnes partes ita concurrere debent ne detur vacuum, sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui,

dal fatto di supporre una quantità infinita, ma dal fatto di supporre misurabile e composta di parti finite tale quantità infinita; e quindi dalle assurdità che da ciò seguono non si può concludere altro se non che una quantità infinita non è misurabile e non può essere composta di parti finite. Ma questo appunto è ciò che noi già sopra abbiamo dimostrato (*prop. 12 ecc.*). Il dardo, quindi, che essi rivolgono contro di noi, in realtà lo lanciano contro se stessi. Se pertanto essi vogliono tuttavia concludere da tale loro assurda supposizione che la sostanza estesa dev'essere finita, non agiscono in verità diversamente da chi, avendo immaginato un circolo che ha le proprietà del quadrato, ne concludesse che il circolo non ha un centro dal quale si conducono sino alla circonferenza linee che sono tutte uguali. Essi, infatti, concepiscono composta di parti finite, molteplice e divisibile, per concluderne che è finita, la sostanza corporea che non si può concepire se non infinita, se non unica e se non indivisibile (*vedi le prop. 8, 5 e 12*). Alla stessa maniera anche altri, dopo avere immaginato che una linea è composta di punti, sanno trovare molti argomenti coi quali mostrano che una linea non si può dividere all'infinito. E, infatti, supporre che la sostanza corporea sia composta di corpi o di parti non è meno assurdo che supporre che un corpo sia composto di superfici, le superfici di linee, e le linee, infine, di punti. E questo devono riconoscere tutti quelli che sanno che una ragione chiara è infallibile, e anzitutto quelli che negano l'esistenza del vuoto. Se la sostanza corporea, infatti, si potesse dividere in modo che le sue parti fossero realmente distinte, per quale ragione, dunque, una parte non potrebbe essere annientata, rimanendo le altre connesse tra di loro come prima? E perché tutte si devono adattare le une alle altre in modo che non vi sia vuoto? Senza dubbio, se delle cose sono realmente distinte le une dalle altre, l'una può esistere e rimanere nel suo stato senza l'altra. Poiché, dunque, il vuoto non esiste nella natura (di ciò altrove), ma tutte le parti devono adattarsi l'una all'altra in modo che non vi sia vuoto, da ciò segue pure che esse non si possono distinguere realmente,

hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis, et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem, et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus, ejusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur, neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur, et corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto: quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit, et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset: quandoquidem (*per Prop. 14.*) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa patere-tur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur; quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur,

cioè la sostanza corporea, in quanto è sostanza, non può essere divisa. Se, tuttavia, qualcuno ancora domanda per quale ragione noi siamo per natura così propensi a dividere la quantità, io gli rispondo che la quantità è concepita da noi in due modi: cioè astrattamente, o superficialmente, tale, cioè, quale ce la rappresentiamo con l'immaginazione, o come una sostanza, il che è opera del solo intelletto. Se, dunque, consideriamo la quantità così com'è nell'immaginazione, cosa che facciamo spesso e più facilmente, la troveremo finita, divisibile e composta di parti; ma se la consideriamo come è nell'intelletto, e la concepiamo in quanto sostanza, il che è cosa difficilissima, allora, come abbiamo già abbastanza dimostrato, la troveremo infinita, unica e indivisibile. Ciò sarà abbastanza manifesto a tutti coloro che avranno saputo distinguere tra l'immaginazione e l'intelletto: specialmente se si tien conto pure che la materia è dappertutto la medesima, e che in essa non vi sono parti distinte se non in quanto la concepiamo affetta in modi diversi; dal che segue che tra le sue parti vi è soltanto una distinzione modale e non reale. Per esempio, noi concepiamo che l'acqua, in quanto è acqua, si divide e le sue parti si separano le une dalle altre; ma non in quanto è una sostanza corporea; come tale, infatti, essa non comporta né separazione, né divisione. Parimenti, l'acqua, in quanto acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto sostanza, non si genera né si corrompe. E con ciò credo d'avere risposto anche al secondo argomento: giacché anch'esso si fonda sull'ipotesi che la materia, in quanto sostanza, sia divisibile e composta di parti. E anche se ciò non fosse, non so per quale ragione la materia sarebbe indegna della natura divina; giacché (*per la prop. 14*) fuori di Dio non può esservi alcuna sostanza dalla quale essa patisca. Tutto, dico, è in Dio, e tutto ciò che accade accade per le sole leggi della natura infinita di Dio, e segue dalla necessità della sua essenza (come fra poco mostrerò); non si può dunque dire in nessun modo che Dio patisca da un altro essere, o che la sostanza estesa sia indegna della natura divina, anche se sia supposta divisibile,

dummodo aeterna, et infinita concedatur. Sed de his imprae-sentiarum satis.

PROPOSITIO XVI

Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Demonstratio

Haec Propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina in-finita absolute attributa habeat (*per Defin. 6.*), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) ne-cessario sequi debent. *Q. e. d.*

Corollarium I

Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

Corollarium II

Sequitur II. Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Corollarium III

Sequitur III. Deum esse absolute causam primam.

PROPOSITIO XVII

Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit.

purché si conceda che è eterna e infinita. Ma su questo punto abbiamo già detto abbastanza per il momento.

PROPOSIZIONE 16

Dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose, in infiniti modi (cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito).

Dimostrazione

Questa proposizione dev'essere evidente per chiunque, purché rifletta che dalla definizione data di una cosa qualunque l'intelletto conclude parecchie proprietà che in effetti seguono necessariamente dalla definizione stessa (cioè dalla stessa essenza della cosa), e ne conclude tante più quanta maggiore realtà è espressa dalla definizione della cosa, cioè quanta maggiore realtà è implicata nella sua essenza. E poiché la natura divina ha un numero assolutamente infinito d'attributi (*per la def. 6*), ciascuno dei quali a sua volta esprime un'essenza infinita nel suo genere, dalla sua necessità dunque devono seguire necessariamente infinite cose in infiniti modi (cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito). *C. d. d.*

Corollario 1

Da ciò segue che Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito.

Corollario 2

Segue 2. che Dio è causa per sé, non già per accidente.

Corollario 3

Segue 3. che Dio è assolutamente causa prima.

PROPOSIZIONE 17

Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e senz'essere costretto da nessuno.

Demonstratio

Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus, infinita absolute sequi, modo *Prop. 16.* ostendimus; et *Prop. 15.* demonstravimus, nihil sine Deo esse, nec concipi posse, sed omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur, vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit. *Q. e. d.*

Corollarium I

Hinc sequitur I. nullam dari causam, quae Deum extrinsece, vel intrinsece, praeter ipsius naturae perfectionem, incitet ad agendum.

Corollarium II

Sequitur II. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (*per Prop. 11. et Coroll. 1. Prop. 14.*), et ex sola suae naturae necessitate agit (*per Prop. praeced.*). Adeoque (*per Defin. 7.*) solus est causa libera. *Q. e. d.*

Scholium

Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope hujus Propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse, qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum, et liberam voluntatem pertinere;

Dimostrazione

Abbiamo mostrato testé nella *prop. 16* che dalla sola necessità della natura divina, o (il che è la stessa cosa) dalle sole leggi della medesima natura seguono assolutamente infinite cose; e nella *prop. 15* abbiamo dimostrato che nessuna cosa può essere né essere concepita senza Dio, ma che tutto è in Dio; dunque nessuna cosa può esservi fuori di lui dalla quale egli sia determinato o costretto ad agire, e perciò Dio agisce per le sole leggi della sua natura e senz'essere costretto da nessuno. *C. d. d.*

Corollario 1

Da ciò segue 1. che non esiste nessuna causa che dall'esterno o dall'interno inciti Dio ad agire se non la perfezione della sua natura.

Corollario 2

Segue 2. che Dio soltanto è causa libera. Dio soltanto, infatti, esiste per la sola necessità della sua natura (*per la prop. 11 e per il cor. 1 della prop. 14*), e agisce per la sola necessità della sua natura (*per la prop. preced.*). E quindi (*per la def. 7*) egli soltanto è causa libera. *C. d. d.*

Scolio

Altri credono che Dio sia causa libera perché può, come credono, far sì che le cose che abbiamo detto seguire dalla sua natura, cioè che sono in suo potere, non accadano, o non siano prodotte da lui. Ma è come se dicessero che Dio può fare in modo che dalla natura del triangolo non segua che i suoi tre angoli siano uguali a due retti; o che da una causa data non segua l'effetto, il che è assurdo. Inoltre io mostrerò più giù, senza l'aiuto di questa proposizione, che né l'intelletto né la volontà appartengono alla natura di Dio. So che vi sono parecchi i quali credono di poter dimostrare che un intelletto supremo e una libera volontà appartengono alla natura di Dio;

nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere, ut existant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (*vide Prop. 16.*), a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno, et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem judicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit, quo absurdius, aut Dei omnipotentiae magis repugnans, non video, quid fingi possit. Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam

dicono, infatti, di non conoscere nulla di più perfetto che possano attribuire a Dio se non ciò che, in noi, è la perfezione più alta. Inoltre, sebbene concepiscano Dio come un essere sommamente intelligente in atto, non credono tuttavia che egli possa far sì che esistano tutte le cose di cui ha una conoscenza attuale, perché in questo modo credono di distruggere la potenza di Dio. Se avesse creato, dicono, tutte le cose che sono nel suo intelletto, egli, allora, non avrebbe potuto creare null'altro, e credono che questo ripugni all'onnipotenza di Dio; e perciò hanno preferito ammettere un Dio indifferente a tutto e non creante altro se non ciò che, per una certa assoluta volontà, ha decretato di creare. Ma io credo di aver mostrato abbastanza chiaramente (*vedi la prop. 16*) che dalla somma potenza di Dio, ossia dalla sua natura infinita, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose, sono necessariamente derivate, o seguono sempre con la medesima necessità: allo stesso modo che sin dall'eternità e per l'eternità, dalla natura del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Per questa ragione l'onnipotenza di Dio è stata in atto sin dall'eternità, e rimarrà per l'eternità nella medesima attualità. E in questo modo si stabilisce in Dio un'onnipotenza molto più perfetta, almeno secondo il mio giudizio. Anzi, gli avversari (sia lecito parlare apertamente) negano, a quel che pare, l'onnipotenza di Dio. Essi, infatti, sono costretti a confessare che Dio conosce un'infinità di cose creabili che tuttavia non potrà mai creare. Giacché, altrimenti, cioè se egli creasse tutto ciò che conosce, esaurirebbe, secondo loro, la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto. Per affermar dunque che Dio è perfetto, sono ridotti a dover ammettere nello stesso tempo che egli non può fare tutto ciò a cui si estende la sua potenza; cosa, questa, della quale non vedo si possa immaginare un'altra più assurda o più ripugnante all'onnipotenza divina. Inoltre, per dire qui qualche cosa anche dell'intelletto e della volontà che comunemente attribuiamo a Dio, se l'intelletto e la volontà appartengono all'essenza eterna di Dio, certamente si deve intendere per l'uno e per l'altro di questi attributi altra cosa che

quod vulgo solent homines. Nam intellectus, et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, et voluntate, toto caelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (*per Coroll. 1. Prop. 16.*); sed contra veritas, et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem, et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Cum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas: et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt; in existendo autem differre debent; et propterea, si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed, si unius essentia destrui posset, et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae, et essentiae, et existentiae, alicujus effectus est causa, a tali effectu differre debet, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae, et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur,

ciò che gli uomini son soliti intendere volgarmente. L'intelletto e la volontà, infatti, che costituirebbero l'essenza di Dio dovrebbero differire radicalmente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, e non potrebbero convenire con essi in nulla tranne che nel nome, non altrimenti cioè dal modo in cui convengono tra di loro il cane, segno celeste, e il cane, animale latrante. E lo dimostrerò così. Se l'intelletto appartiene alla natura divina, esso non potrà, come il nostro intelletto, essere per sua natura posteriore (come vogliono i più) o contemporaneo alle cose che esso conosce, giacché Dio, per la sua causalità, è anteriore a tutte le cose (*per il cor. 1 della prop. 16*); anzi, la verità e l'essenza formale delle cose sono tali quali sono, perché tali esse esistono obiettivamente nell'intelletto di Dio. L'intelletto di Dio, dunque, in quanto concepito come costituente l'essenza di Dio, è realmente la causa delle cose, tanto della loro essenza quanto della loro esistenza; ciò sembra sia stato pure visto da quelli che hanno affermato che l'intelletto, la volontà e la potenza di Dio sono una sola e medesima cosa. Poiché, dunque, l'intelletto di Dio è l'unica causa delle cose, cioè (come abbiamo mostrato) tanto della loro essenza quanto della loro esistenza, esso deve necessariamente differirne tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza. Il causato, infatti, differisce dalla sua causa precisamente in ciò che ha ricevuto dalla causa. Per esempio un uomo è la causa dell'esistenza, ma non dell'essenza di un altro uomo; giacché questa è una verità eterna: e perciò essi, riguardo all'essenza, possono del tutto convenire; ma, riguardo all'esistenza, devono differire; e per questa ragione, se l'esistenza dell'uno perisse, non per questo perirà quella dell'altro; ma se l'essenza dell'uno potesse distruggersi e diventare falsa, si distruggerebbe pure l'essenza dell'altro. Quindi una cosa che è causa e dell'essenza e dell'esistenza di un certo effetto deve differire da questo effetto tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza. Ma l'intelletto di Dio è causa tanto dell'essenza quanto dell'esistenza del nostro intelletto: dunque l'intelletto di Dio, in quanto è concepito come costituente l'essenza divina,

a nostro intellectu, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

PROPOSITIO XVIII

Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Demonstratio

Omnia quae sunt, in Deo sunt, et per Deum concipi debent (*per Prop. 15.*), adeoque (*per Coroll. 1. Prop. 16. hujus*) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (*per Prop. 14.*), hoc est (*per Defin. 3.*), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XIX

Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

Demonstratio

Deus enim (*per Defin. 6.*) est substantia, quae (*per Prop. 11.*) necessario existit, hoc est (*per Prop. 7.*), ad cujus naturam pertinet existere, sive (*quod idem est*) ex cujus definitione sequitur ipsum existere, adeoque (*per Defin. 8.*) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (*per Defin. 4.*) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (*ut jam ex Prop. 7. demonstravi*) pertinet aeternitas. Ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna. *Q. e. d.*

differisce dal nostro intelletto tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza, e non può convenire con lui in nulla, tranne che nel nome, come volevamo. Riguardo alla volontà, si procede nella medesima maniera, come ciascuno può facilmente vedere.

PROPOSIZIONE 18

Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose.

Dimostrazione

Tutto ciò che è è in Dio e dev'essere concepito per mezzo di Dio (*per la prop. 15*), e quindi (*per il cor. 1 della prop. 16 di questa parte*) Dio è causa delle cose che sono in lui; e questo è il primo punto. Fuori di Dio, poi, non si può dare nessuna sostanza (*per la prop. 14*), cioè (*per la def. 3*) nessuna cosa che sia in se stessa fuori di Dio; e questo era il secondo punto. Dio, dunque, è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 19

Dio è eterno, ossia tutti gli attributi di Dio sono eterni.

Dimostrazione

Dio, infatti (*per la def. 6*), è la sostanza, che (*per la prop. 11*) esiste necessariamente, cioè (*per la prop. 7*) alla cui natura appartiene di esistere, o (*il che è la stessa cosa*) dalla cui definizione segue che egli esiste, e quindi (*per la def. 8*) egli è eterno. Per attributi di Dio, poi, si deve intendere ciò che (*per la def. 4*) esprime l'essenza della sostanza divina, vale a dire ciò che appartiene alla sostanza: ciò appunto, io dico, anche gli attributi devono includere. Ora l'eternità appartiene alla natura della sostanza (*come ho già dimostrato in base alla prop. 7*). Dunque ciascuno degli attributi deve implicare l'eternità, e quindi tutti sono eterni. *C. d. d.*

Scholium

Haec Propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (*Prop. 11.*) Dei existentiam demonstravi; ex ea, inquam, demonstratione constat, Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde (*Prop. 19. part. 1. Principiorum Cartesii*) alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

PROPOSITIO XX

Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt.

Demonstratio

Deus (*per anteced. Prop.*), ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (*per Defin. 8.*), unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (*per Defin. 4.*) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec, et ipsius essentia unum et idem sunt. *Q. e. d.*

Corollarium I

Hinc sequitur I. Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem.

Corollarium II

Sequitur II. Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam, si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (*per Prop. praeced.*) ratione essentiae mutari, hoc est (*ut per se notum*), ex veris falsa fieri, quod est absurdum.

Scolio

Questa proposizione è pure evidente nel modo più chiaro dalla maniera in cui (*nella prop. 11*) ho dimostrato l'esistenza di Dio; da questa dimostrazione risulta, io dico, che l'esistenza di Dio è una verità eterna come la sua essenza. Inoltre (*nella prop. 19 della parte 1 dei «Principi di Cartesio»*) ho dimostrato l'eternità di Dio anche in un altro modo, e non vi è bisogno di ripeterlo qui.

PROPOSIZIONE 20

L'esistenza di Dio e la sua essenza sono una sola e medesima cosa.

Dimostrazione

Dio (*per la prop. preced.*) è eterno e tutti i suoi attributi sono eterni, cioè (*per la def. 8*) ciascuno dei suoi attributi esprime l'esistenza. Dunque i medesimi attributi di Dio che (*per la def. 4*) spiegano l'essenza eterna di Dio spiegano nello stesso tempo la sua eterna esistenza, cioè la medesima cosa che costituisce l'essenza di Dio costituisce nello stesso tempo la sua esistenza, e quindi l'esistenza e l'essenza di Dio sono una sola e medesima cosa. *C. d. d.*

Corollario 1

Da ciò segue 1. che l'esistenza di Dio, alla stessa maniera che la sua essenza, è una verità eterna.

Corollario 2

Segue 2. che Dio è immutabile, ossia che tutti gli attributi di Dio sono immutabili. Se, infatti, essi cambiassero rispetto all'esistenza, dovrebbero pure cambiare (*per la prop. preced.*) rispetto all'essenza, cioè (*com'è noto di per sé*) diventare, da veri, falsi; il che è assurdo.

PROPOSITIO XXI

Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper, et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, et infinita sunt.

Demonstratio

Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit, et determinatam habeat existentiam, sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (*per Prop. 11.*) sua natura infinita. Verum, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (*per Defin. 2.*) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit, eatenus enim finita supponitur esse: Ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (*per Prop. 11.*) necessario existere debet: Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex ejus natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei. (Concipitur enim ideam Dei constituens, et non constituens.) Quod est contra Hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum.

Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita sequitur, non potest determinatam habere existentiam sive durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario,

PROPOSIZIONE 21

Tutto ciò che segue dalla natura assoluta d'un attributo di Dio è dovuto esistere sempre, e come infinito, ossia è eterno e infinito in virtù di questo attributo.

Dimostrazione

Se lo neghi, concepisci, se puoi, che in un attributo di Dio qualche cosa, che sia finita e abbia un'esistenza o una durata determinata, segua dalla natura assoluta di questo attributo, per esempio, l'idea di Dio nel pensiero. Ora il pensiero, poiché si suppone che sia un attributo di Dio, è necessariamente infinito per sua natura (*per la prop. 11*). Invece, in quanto esso ha l'idea di Dio, è supposto finito. Ma (*per la def. 2*) esso non può essere concepito come finito se non è limitato dal pensiero stesso. Ma non dal pensiero, in quanto questo costituisce l'idea di Dio; perché, così considerato, il pensiero è supposto finito. Dunque dal pensiero in quanto non costituisce l'idea di Dio; questa però (*per la prop. 11*) deve esistere necessariamente. Vi è, dunque, un pensiero non costituente l'idea di Dio, e quindi dalla sua natura, in quanto è pensiero considerato assolutamente, non segue necessariamente l'idea di Dio. (Esso, infatti, è concepito come costituente e come non costituente l'idea di Dio.) Ma ciò è contro l'ipotesi. Quindi, se l'idea di Dio nel pensiero, o qualche cosa (checché si prenda è indifferente, perché la dimostrazione è universale) in qualche attributo di Dio, segue per la necessità della natura assoluta di questo attributo, essa dev'essere necessariamente infinita. E questo era il primo punto.

Poi, ciò che così segue dalla necessità della natura d'un attributo, non può avere un'esistenza o una durata determinata. Infatti, se lo neghi, si supponga che una cosa che segue dalla necessità della natura d'un attributo sia data in qualche attributo di Dio, per esempio, l'idea di Dio nel pensiero, e si supponga inoltre che questa cosa un tempo non sia esistita o non esisterà. Ora, poiché si suppone che il pensiero sia un attributo di Dio, esso deve esistere e necessariamente

et immutabilis existere (*per Prop. 11. et Coroll. 2. Prop. 20.*). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit; atqui hoc est contra Hypothesin; supponitur enim, ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessario ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est, quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

PROPOSITIO XXII

Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario, et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario, et infinitum existere.

Demonstratio

Hujus Propositionis demonstratio procedit eodem modo, ac demonstratio praecedentis.

PROPOSITIO XXIII

Omnis modus, qui et necessario, et infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario, et infinita existit.

Demonstratio

Modus enim in alio est, per quod concipi debet (*per Defin. 5.*), hoc est (*per Prop. 15.*), in solo Deo est, et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario existere,

e come immutabile (*per la prop. 11 e per il cor. 2 della prop. 20*). Quindi il pensiero dovrà esistere senza l'idea di Dio oltre i limiti della durata dell'idea di Dio (giacché si suppone che questa nel tempo non sia esistita o non esisterà); ma ciò è contro l'ipotesi; giacché si suppone che, se è dato il pensiero, necessariamente ne segue l'idea di Dio. Dunque l'idea di Dio nel pensiero, o qualche cosa che segue necessariamente dalla natura assoluta d'un attributo di Dio, non può avere una durata determinata; ma è eterna in virtù di questo attributo. E questo era il secondo punto. Si noti che la medesima cosa si deve affermare di qualunque cosa che in un attributo di Dio segua necessariamente dalla natura assoluta di Dio.

PROPOSIZIONE 22

Tutto ciò che segue da un attributo di Dio, in quanto è modificato da una modificazione tale che per la virtù di quest'attributo esista e necessariamente e come infinita, deve pure esistere e necessariamente e come infinito.

Dimostrazione

La dimostrazione di questa proposizione procede alla stessa maniera della dimostrazione della precedente.

PROPOSIZIONE 23

Ogni modo che esiste e necessariamente e come infinito è dovuto seguire necessariamente o dalla natura assoluta di un attributo di Dio, o da un attributo modificato da una modificazione che esiste e necessariamente e come infinita.

Dimostrazione Il modo, infatti, è in un'altra cosa mediante la quale dev'essere concepito (*per la def. 5*), cioè (*per la prop. 15*), è soltanto in Dio e può essere concepito soltanto per mezzo di Dio. Se dunque si concepisce un modo che esiste necessariamente

et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem, et necessitatem existentiae, sive (*quod per Defin. 8. idem est*) aeternitatem exprimere, hoc est (*per Defin. 6. et Prop. 19.*), quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario, et infinitus existit, ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (*de quo vide Prop. 21.*), vel mediante aliqua modificatione, quae ex ejus absoluta natura sequitur, hoc est (*per Prop. praeced.*), quae et necessario, et infinita existit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIV

Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Demonstratio

Patet ex *Defin. 1.* Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui, et ex sola suae naturae necessitate existit.

Corollarium

Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere (*per Coroll. 1. Prop. 14.*).

PROPOSITIO XXV

Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

e che è infinito, questi due caratteri devono necessariamente essere conclusi o percepiti mediante qualche attributo di Dio, in quanto questo attributo è concepito come esprimente l'infinità e la necessità dell'esistenza, ossia (*il che è la stessa cosa per la def. 8*) l'eternità, cioè (*per la def. 6 e per la prop. 19*), in quanto è considerato assolutamente. Un modo, dunque, che esiste e necessariamente e come infinito, è dovuto seguire dalla natura assoluta d'un attributo di Dio; e ciò o immediatamente (*su ciò vedi la prop. 21*), o per mezzo di qualche modificazione che segue dalla sua natura assoluta, cioè (*per la prop. preced.*) che esiste e necessariamente e come infinita. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 24

L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza.

Dimostrazione

Ciò è evidente dalla *def. 1*. Ciò infatti, la cui natura (considerata, cioè, in se stessa) implica l'esistenza, è causa di sé ed esiste per la sola necessità della sua natura.

Corollario

Da ciò segue che Dio non è soltanto causa che le cose incominciano a esistere; ma anche che perseverino nell'esistenza, o (per servirmi d'un termine scolastico) che Dio è *causa essendi* delle cose. Infatti, sia che le cose esistano, sia che non esistano, tutte le volte che consideriamo la loro essenza, troviamo che essa non implica né esistenza né durata; e quindi non la loro essenza può essere causa della loro esistenza e della loro durata, ma Dio soltanto, alla cui sola natura appartiene di esistere (*per il cor. 1 della prop. 14*).

PROPOSIZIONE 25

Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose.

Demonstratio

Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (*per Axiom. 4.*) potest rerum essentia sine Deo concipi: atqui hoc (*per Prop. 15.*) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa. *Q. e. d.*

Scholium

Haec Propositio clarius sequitur ex *Prop. 16.* Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina, tam rerum essentia, quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti Corollario constabit.

Corollarium

Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex *Prop. 15.*, et *Defin. 5.*

PROPOSITIO XXVI

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Demonstratio

Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (*ut per se notum*). Adeoque, tam ejus essentiae, quam existentiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (*per Prop. 25. et 16.*); quod erat primum. Ex quo etiam, quod secundo proponitur, clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars hujus falsa esset, quod est absurdum, ut ostendimus.

Dimostrazione

Se lo neghi, Dio dunque non è causa dell'essenza delle cose; e quindi (*per l'ass. 4*) l'essenza delle cose può essere concepita senza Dio: ma ciò (*per la prop. 15*) è assurdo. Dio, dunque, è causa anche dell'essenza delle cose. *C. d. d.*

Scolio

Questa proposizione segue più chiaramente dalla *prop. 16*. Da quella segue, infatti, che, data la natura divina, se ne deve concludere necessariamente tanto l'essenza quanto l'esistenza delle cose; e, per dirla in una sola parola, nel senso in cui Dio è detto causa di sé, si deve pure dire causa di tutte le cose, il che risulterà ancor più chiaramente dal corollario seguente.

Corollario

Le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata. La dimostrazione risulta evidente dalla *prop. 15* e dalla *def. 5*.

PROPOSIZIONE 26

Una cosa che è determinata a operare alcunché è stata così determinata necessariamente da Dio; e quella che non è determinata da Dio non può determinare se stessa a operare.

Dimostrazione

Ciò per la cui opera le cose sono dette determinate a operare alcunché è necessariamente qualche cosa di positivo (*com'è noto di per sé*); e perciò tanto della sua essenza quanto della sua esistenza Dio è causa efficiente per la necessità della sua natura (*per le prop. 25 e 16*); e questo era il primo punto. Da ciò, segue nel modo più chiaro anche la seconda parte della proposizione. Giacché, se una cosa che non è determinata da Dio potesse determinare se stessa, la prima parte della proposizione sarebbe falsa; il che è assurdo, come abbiamo mostrato.

PROPOSITIO XXVII

Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Demonstratio

Haec propositio patet ex *Axiom. 3.*

PROPOSITIO XXVIII

Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum.

Demonstratio

Quicquid determinatum est ad existendum, et operandum, a Deo sic determinatum est (*per Prop. 26. et Coroll. Prop. 24.*). At id, quod finitum est, et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum, et aeternum est (*per Prop. 21.*). Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, et modos nil datur (*per Axiom. 1. et Defin. 3. et 5.*), et modi (*per Coroll. Prop. 25.*) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna, et infinita est, sequi etiam non potuit (*per Prop. 22.*). Debuit ergo sequi, vel ad existendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa,

PROPOSIZIONE 27

Una cosa che è determinata da Dio a operare alcunché non può rendere indeterminata se stessa.

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente in virtù dell'*ass. 3.*

PROPOSIZIONE 28

Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare, se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata: e a sua volta questa causa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e operare da un'altra che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito.

Dimostrazione

Tutto ciò che è determinato a esistere e a operare è così determinato da Dio (*per la prop. 26 e per il cor. della prop. 24*). Ma ciò che è finito e ha un'esistenza determinata non ha potuto essere prodotto dalla natura assoluta d'un attributo di Dio, perché tutto ciò che segue dalla natura assoluta d'un attributo di Dio è infinito ed eterno (*per la prop. 21*). Ciò, dunque, è dovuto seguire da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto è considerato come affetto da qualche modo; giacché, oltre alla sostanza e ai modi, nulla è dato (*per l'ass. 1 e per le def. 3 e 5*), e i modi (*per il cor. della prop. 25*) non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio. Ma ciò non è potuto seguire neanche da Dio, né da uno dei suoi attributi in quanto è affetto da una modificazione che è eterna e infinita (*per la prop. 22*). Dunque è dovuto seguire, o essere determinato a esistere e a operare da Dio o da qualche suo attributo in quanto è modificato da una modificazione che è finita e ha un'esistenza determinata. E questo era il primo punto. A sua volta, poi, questa causa,

sive hic modus (*per eandem rationem, qua primam partem hujus jam jam demonstravimus*) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (*per eandem rationem*) ab alia, et sic semper (*per eandem rationem*) in infinitum. *Q. e. d.*

Scholium

Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, et alia mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine sua causa, nec esse, nec concipi possunt (*per Prop. 15. et Coroll. Prop. 24.*). Sequitur II. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint.

PROPOSITIO XXIX

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum.

Demonstratio

Quicquid est, in Deo est (*per Prop. 15.*): Deus autem non potest dici res contingens. Nam (*per Prop. 11.*) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt

o questo modo (*per la medesima ragione con la quale or ora abbiamo dimostrato la prima parte di questa prop.*) ha dovuto pure essere determinata da un'altra che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata, e quest'ultima a sua volta (*per la medesima ragione*) da un'altra e così via sempre (*per la medesima ragione*) all'infinito. *C. d. d.*

Scolio

Poiché certe cose hanno dovuto essere prodotte immediatamente da Dio, quelle, cioè, che seguono necessariamente dalla sua natura assoluta, e mediante queste prime, altre cose, che tuttavia non possono né essere né essere concepite senza Dio; da ciò segue: 1. che delle cose prodotte immediatamente da lui Dio è la causa assolutamente prossima; ma non nel suo genere, come si dice. Gli effetti di Dio, infatti, non possono né essere né essere concepiti senza la loro causa (*per la prop. 15 e per il cor. della prop. 24*). Segue: 2. che Dio non può essere detto propriamente causa remota delle cose singolari, se non forse per distinguerle da quelle che egli ha prodotto immediatamente, o piuttosto che seguono dalla sua natura assoluta. Noi, infatti, intendiamo per causa remota quella che non è congiunta in nessun modo col suo effetto. Ma tutto ciò che è è in Dio e dipende in tal modo da lui che non può essere né essere concepito senza di lui.

PROPOSIZIONE 29

Nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in una certa maniera.

Dimostrazione

Tutto ciò che è è in Dio (*per la prop. 15*), e Dio non può essere detto una cosa contingente, perché (*per la prop. 11*) esiste necessariamente e non in modo contingente. I modi della natura divina, poi, sono da questa seguiti pure necessariamente, e non in modo

(*per Prop. 16.*), idque, vel quatenus divina natura absolute (*per Prop. 21.*), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (*per Prop. 27.*). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (*per Coroll. Prop. 24.*), sed etiam (*per Prop. 26.*), quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (*per eand. Prop.*) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (*per Prop. 27.*) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum, et operandum, nullumque datur contingens. *Q. e. d.*

Scholium

Antequam ulterius pergam, hic, quid nobis per *Naturam naturantem*, et quid per *Naturam naturatam* intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per *Naturam naturantem* nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (*per Coroll. 1. Prop. 14. et Coroll. 2. Prop. 17.*), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per *naturatam* autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.

PROPOSITIO XXX

Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud.

contingente (*per la prop. 16*), e ciò sia in quanto la natura divina è considerata assolutamente (*per la prop. 21*), sia in quanto è considerata come determinata ad agire in un certo modo (*per la prop. 27*). Inoltre Dio è causa di questi modi non soltanto in quanto essi semplicemente esistono (*per il cor. della prop. 24*), ma anche (*per la prop. 26*) in quanto sono considerati come determinati a operare qualche cosa. Ché se non sono determinati da Dio (*per la medesima prop.*), è impossibile, non già contingente, che determinino se stessi; e, al contrario (*per la prop. 27*), se sono determinati da Dio, è impossibile, non già contingente, che rendano indeterminati se stessi. Quindi tutto è determinato dalla necessità della natura divina non solo a esistere, ma anche a esistere e a operare in una certa maniera, e non si dà nulla di contingente. *C. d. d.*

Scolio

Prima di procedere oltre, voglio spiegare qui che cosa dobbiamo intendere per *natura naturante* e che cosa per *natura naturata*, o meglio farlo notare. Giacché credo che ciò già risulti da quello che precede, e cioè che per *natura naturante* dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna e infinita, cioè (*per il cor. 1 della prop. 14 e per il cor. 2 della prop. 17*) Dio in quanto è considerato come causa libera. E per *natura naturata* intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite.

PROPOSIZIONE 30

L'intelletto, attualmente finito o attualmente infinito, deve contenere gli attributi di Dio e le affezioni di Dio, e niente altro.

Demonstratio

Idea vera debet convenire cum suo ideato (*per Axiom. 6.*), hoc est (*ut per se notum*), id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari: atqui in natura (*per Coroll. 1. Prop. 14.*) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (*per Prop. 15.*), quam quae in Deo sunt, et quae (*per eandem Prop.*) sine Deo nec esse, nec concipi possunt; ergo intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXI

Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor, etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Demonstratio

Per intellectum enim (*ut per se notum*) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, etc. differt, adeoque (*per Defin. 5.*) per absolutam cogitationem concipi debet, nempe (*per Prop. 15. et Defin. 6.*) per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea (*per Schol. Prop. 29.*) ad Naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. *Q. e. d.*

Scholium

Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia, sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re

Dimostrazione

Un'idea vera si deve accordare col suo ideato (*per l'ass. 6*), cioè (*com'è noto di per sé*) ciò che è contenuto obiettivamente nell'intelletto dev'essere dato necessariamente nella natura: ma nella natura (*per il coroll. 1 della prop. 14*) non è data se non una sola sostanza, cioè Dio, né sono date altre affezioni (*per la prop. 15*) se non quelle che sono in Dio e che (*per la medesima prop.*) non possono né essere né essere concepite senza Dio; dunque un intelletto, attualmente finito o attualmente infinito, deve contenere gli attributi di Dio e le affezioni di Dio, e niente altro. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 31

L'intelletto in atto, sia finito o infinito, come pure la volontà, la cupidità, l'amore ecc. si devono riportare alla natura naturata, non già alla natura naturante.

Dimostrazione

Per intelletto, infatti (*com'è noto di per sé*), noi intendiamo non il pensiero assoluto, ma solo un certo modo del pensare che è differente dagli altri modi, come la cupidità, l'amore ecc., e perciò (*per la def. 5*) dev'essere concepito per mezzo del pensiero assoluto, vale a dire (*per la prop. 15 e per la def. 6*) dev'essere, mediante un attributo di Dio che esprime l'essenza eterna e infinita del pensiero, concepito in modo tale da non potere senza di esso né essere né essere concepito; e perciò (*per lo scol. della prop. 29*) dev'essere riportato alla natura naturata, non già alla natura naturante, come pure gli altri modi del pensare. *C. d. d.*

Scolio

La ragione per la quale qui parlo dell'intelletto in atto non è perché concedo che vi sia un intelletto in potenza, ma perché, desiderando evitare ogni confusione, non ho voluto parlare se non

nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

PROPOSITIO XXXII

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria.

Demonstratio

Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (*per Prop. 28.*) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum, et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam, et aeternam cogitationis essentiam exprimit (*per Prop. 23.*). Quocunque igitur modo, sive finita, sive infinita concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum, et operandum determinetur; adeoque (*per Defin. 7.*) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria, vel coacta. *Q. e. d.*

Corollarium I

Hinc sequitur 1. Deum non operari ex libertate voluntatis.

Corollarium II

Sequitur II. voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita se habere, ut motus, et quies, et absolute, ut omnia naturalia, quae (*per Prop. 29.*) a Deo ad existendum, et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia,

della cosa percepita da noi nel modo più chiaro, cioè dell'intellezione stessa, che è da noi percepita più chiaramente di qualunque altra cosa. Noi, infatti, non possiamo intendere nulla che non conduca a una conoscenza più perfetta dell'intellezione.

PROPOSIZIONE 32

La volontà non può essere chiamata causa libera, ma solo causa necessaria.

Dimostrazione

La volontà, allo stesso modo dell'intelletto, è soltanto un certo modo del pensare; e perciò (*per la prop. 28*) ciascuna volizione non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata da un'altra causa, e questa a sua volta da un'altra, e così via all'infinito. Ché se una volontà è supposta infinita, deve pure essere determinata a esistere e a operare da Dio, non in quanto è una sostanza assolutamente infinita, ma in quanto ha un attributo che esprime l'essenza infinita ed eterna del pensiero (*per la prop. 23*). In qualunque modo, dunque, sia concepita, o come finita o come infinita, essa richiede una causa dalla quale sia determinata a esistere e a operare; e quindi (*per la def. 7*) non può essere detta causa libera, ma soltanto necessaria o costretta. *C. d. d.*

Corollario 1

Da ciò segue 1. che Dio non opera mediante la libertà della sua volontà.

Corollario 2

Segue 2. che la volontà e l'intelletto hanno verso la natura di Dio la medesima relazione che il movimento e la quiete e, assolutamente parlando, tutte le cose naturali che (*per la prop. 29*) devono essere determinate da Dio a esistere e a operare in una certa maniera. La volontà, infatti, come tutte le altre cose,

causa indiget, a qua ad existendum, et operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu, et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus, et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, et quies, et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum, et operandum certo modo determinari.

PROPOSITIO XXXIII

Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

Demonstratio

Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt (*per Prop. 16.*), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum, et operandum (*per Prop. 29.*). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est; ac proinde (*per Prop. 11.*) illa etiam deberet existere, et consequenter duo, vel plures possent dari Dii, quod (*per Coroll. 1. Prop. 14.*) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine, etc. *Q. e. d.*

ha bisogno di una causa dalla quale sia determinata a esistere e a operare in una certa maniera. E, sebbene da una volontà data o da un intelletto dato seguano infinite cose, tuttavia non si può dire per questo che Dio agisca mediante la libertà della sua volontà più di quanto si possa dire che egli, a causa delle cose che seguono dal movimento e dalla quiete (anche da questi, infatti, seguono innumerevoli effetti), agisca mediante la libertà del movimento e della quiete. La volontà quindi non appartiene alla natura di Dio più che le altre cose naturali; ma ha verso di essa la medesima relazione che il movimento e la quiete, e tutte le altre cose che abbiamo mostrato seguire dalla necessità della natura divina ed essere determinate da essa a esistere e a operare in una certa maniera.

PROPOSIZIONE 33

Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte.

Dimostrazione

Tutte le cose, infatti, sono seguite necessariamente dalla natura data di Dio (*per la prop. 16*), e sono state determinate dalla necessità della natura di Dio a esistere e a operare in una certa maniera (*per la prop. 29*). Se, dunque, le cose avessero potuto essere di una natura diversa, o avessero potuto essere determinate a operare in una maniera diversa, di modo che l'ordine della natura fosse diverso, anche la natura di Dio, dunque, potrebbe essere diversa da quella che attualmente è; e quindi (*per la prop. 11*) anche quest'altra natura dovrebbe esistere, e, conseguentemente, potrebbero esservi due o più dei, il che (*per il cor. 1 della prop. 14*) è assurdo. Perciò le cose non hanno potuto essere prodotte in nessun'altra maniera e in nessun altro ordine ecc. *C. d. d.*

Scholium I

Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare jam paucis volo, quid nobis per *contingens* erit intelligendum; sed prius, quid per *necessarium*, et *impossibile*. Res aliqua *necessaria* dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia, et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua *impossibilis* dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia, seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa *contingens* dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus.

Scholium II

Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas: quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur (ut modo ostendi), Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab ea, quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito, quin multi hanc sententiam, ut absurdam, explodant,

Scolio 1

Poiché mediante ciò che precede ho mostrato più chiaramente della luce meridiana che nelle cose non esiste assolutamente nulla per cui possano essere dette contingenti, voglio ora spiegare in poche parole che cosa dobbiamo intendere per *contingente*; ma prima che cosa dobbiamo intendere per *necessario* e per *impossibile*. Una cosa è detta *necessaria*, o in rapporto alla sua essenza, o in rapporto alla sua causa. L'esistenza d'una cosa, infatti, segue necessariamente o dalla sua essenza e dalla sua definizione o da una causa efficiente data. Una cosa, poi, è detta *impossibile* per le medesime ragioni, cioè, o perché la sua essenza o definizione implica una contraddizione, o perché non è data nessuna causa esterna che sia determinata in modo da produrre tale cosa. Ma una cosa è detta *contingente* per nessun'altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza. Una cosa, infatti, della quale ignoriamo che la sua essenza implica una contraddizione, o della quale sappiamo bene che essa non include nessuna contraddizione, senza potere tuttavia affermare nulla di certo sulla sua esistenza perché ignoriamo l'ordine delle cause, una tale cosa non ci può mai sembrare né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo o contingente o possibile.

Scolio 2

Da ciò che precede segue chiaramente che le cose sono state prodotte da Dio con somma perfezione, perché sono seguite necessariamente da una natura data che è perfettissima. E con ciò non s'imputa a Dio nessuna imperfezione, perché la sua perfezione stessa ci ha costretti ad affermarlo. Anzi proprio dall'affermazione contraria seguirebbe (come ho mostrato testé) che Dio non è sommamente perfetto, perché, se le cose fossero state prodotte in un'altra maniera, si dovrebbe attribuire a Dio un'altra natura, diversa da quella che siamo costretti ad attribuirgli dalla considerazione dell'essere perfettissimo. Ma io non dubito che molti respingano come assurda quest'opinione

nec animum ad eandem perpendendam instituere velint; idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (*Defin. 7.*) tradita est; videlicet, absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent, nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem jam Deo tribuunt, non tantum, ut nugatoriam, sed, ut magnum scientiae obstaculum, plane rejiciant. Nec opus est, ut ea, quae in *Schol. Prop. 17.* dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam, quod, quamvis concedatur, voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex ejus perfectione nihilominus sequatur, res nullo alio potuisse modo, neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto, et voluntate pendere, ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia decreta ab aeterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis, et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur *quando*, *ante* nec *post*: hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse. At dicent, quod, quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura, ejusque ordine decrevisset, nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul, Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura, ejusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset, et concepisset, alium necessario, quam jam habet intellectum, et aliam, quam jam habet, voluntatem habuisset. Et si Deo alium intellectum, aliamque voluntatem tribuere licet, absque ulla

e non consentano di esaminarla seriamente; e ciò per nessuna altra ragione se non perché sono abituati ad attribuire a Dio un'altra specie di libertà, ben diversa da quella che abbiamo definito (*nella def. 7*), cioè una volontà assoluta. Però non dubito neanche che, se volessero meditare questo punto, ed esaminare lealmente tra sé e sé la serie delle mie dimostrazioni, essi infine rigetterebbero interamente non solo come cosa futile, ma anche come un grande ostacolo per la scienza codesta specie di libertà che ora attribuiscono a Dio. Né vi è qui bisogno di ripetere ciò che ho detto nello *scol. della prop. 17*. In loro favore, tuttavia, io mostrerò ancora che, pur concedendo che la volontà appartenga all'essenza di Dio, segue nondimeno dalla sua perfezione che le cose non hanno potuto essere create da Dio in nessun'altra maniera e in nessun altro ordine; e sarà facile mostrarlo se prima consideriamo ciò che essi stessi concedono, cioè che dipende dal solo decreto e dalla sola volontà di Dio che ciascuna cosa sia ciò che essa è. Altrimenti, infatti, Dio non sarebbe causa di tutte le cose. Poi, che tutti i decreti di Dio sono stati sanciti sin dall'eternità da Dio stesso. Altrimenti, infatti, Dio potrebbe essere accusato d'imperfezione e d'incostanza. Ma poiché nell'eterno non vi è né *quando*, né *prima*, né *poi*: da ciò, vale a dire dalla sola perfezione di Dio, segue che Dio non può, né ha mai potuto decretare altra cosa; ossia, che Dio non è stato prima dei suoi decreti, né può essere senza di essi. Però essi dicono che anche se si supponesse che Dio avesse fatto una natura diversa delle cose, o avesse sin dall'eternità decretato altro sulla natura e sul suo ordine, non ne seguirebbe in Dio nessuna imperfezione. Ma se dicono questo, concederanno allo stesso tempo che Dio può mutare i suoi decreti. Se Dio, infatti, avesse decretato, sulla natura e sul suo ordine, altro da quello che ha decretato, se avesse cioè voluto e concepito altro intorno alla natura, avrebbe avuto necessariamente un intelletto diverso da quello che ha attualmente, e una volontà diversa da quella che attualmente è la sua. E se è permesso attribuire a Dio un intelletto diverso e una volontà diversa, senz'alcun

ejus essentiae, ejusque perfectionis mutatione, quid causae est, cur jam non possit sua de rebus creatis decreta mutare, et nihilominus aeque perfectus manere? Ejus enim intellectus, et voluntas circa res creatas, et earum ordinem in respectu suae essentiae, et perfectionis, perinde est, quomodocunque concipiatur. Deinde omnes, quos vidi, philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu; cum autem, et ejus intellectus, et ejus voluntas ab ejusdem essentia non distinguantur, ut etiam omnes concedunt, sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset, et aliam voluntatem, ejus etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi) si aliter res, quam jam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus, ejusque voluntas, hoc est (ut conceditur) ejus essentia alia esse deberet, quod est absurdum.

Cum itaque res nullo alio modo, nec ordine a Deo produci potuerint, et, hoc verum esse, ex summa Dei perfectione sequatur, nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent, in rebus nullam esse perfectionem, neque imperfectionem, sed id, quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt, aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo, si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id, quod jam perfectio est, summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id, quod vult, necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo, quam intelligit, intelligat, quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum, hoc modo.

cambiamento della sua essenza e della sua perfezione, che ragione c'è perché egli non possa sin da ora cambiare i suoi decreti riguardo alle cose create, e rimanere nondimeno ugualmente perfetto? Il suo intelletto, infatti, e la sua volontà riguardo alle cose create e al loro ordine, comunque siano concepiti, hanno sempre il medesimo rapporto con la sua essenza e con la sua perfezione. D'altra parte, tutti i filosofi che conosco concedono che in Dio non esiste alcun intelletto in potenza, ma soltanto un intelletto in atto; e poiché il suo intelletto e la sua volontà non si distinguono dalla sua essenza, come tutti pure concedono, da ciò dunque segue pure che, se Dio avesse avuto un altro intelletto in atto e un'altra volontà, anche la sua essenza sarebbe stata necessariamente altra; e quindi (come ho concluso sin da principio), se le cose fossero state prodotte da Dio diversamente da quel che sono attualmente, l'intelletto di Dio e la sua volontà, cioè (come si concede) la sua essenza dovrebbe essere diversa, il che è assurdo.

Poiché le cose, dunque, non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera e in nessun altro ordine; e poiché la verità di questa proposizione segue dalla suprema perfezione di Dio, nessuna sana ragione potrà mai, certamente, indurci a credere che Dio non abbia voluto creare tutte le cose che sono nel suo intelletto con quella medesima perfezione con cui egli le concepisce. Ma quelli diranno che nelle cose non vi è né perfezione né imperfezione; e che ciò per cui esse sono dette perfette o imperfette, e buone o cattive, dipende soltanto dalla volontà di Dio; e quindi, se Dio l'avesse voluto, avrebbe potuto far sì che ciò che attualmente è perfezione fosse una grandissima imperfezione, e al contrario. Ma che altro sarebbe ciò se non apertamente affermare che Dio, il quale concepisce necessariamente ciò che vuole, può, mediante la sua volontà, fare in modo da concepire le cose in un'altra maniera da quella in cui le concepisce? Il che (come dianzi ho mostrato) è una grande assurdità. Io posso, perciò, ritorcere contro di essi il loro argomento nel modo seguente.

Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, Dei necessario voluntas aliter se habere etiam deberet; atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus). Ergo neque res aliter se habere possunt. Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam, et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam.

PROPOSITIO XXXIV

Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

Demonstratio

Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui (*per Prop. 11.*), et (*per Prop. 16. ejusque Coroll.*) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse, et omnia sunt, et agunt, est ipsa ipsius essentia. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXV

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

Tutte le cose dipendono dal potere di Dio. Affinché le cose, dunque, possano essere diverse da quello che sono, anche la volontà di Dio dovrebbe essere necessariamente diversa; ma la volontà di Dio non può essere diversa (come dianzi abbiamo mostrato nel modo più evidente in base alla perfezione di Dio). Dunque neanche le cose possono essere diverse da quello che sono. Io confesso tuttavia che l'opinione che sottomette tutto a una volontà divina indifferente, e ammette che tutto dipende dal suo beneplacito, s'allontana meno dalla verità che l'opinione di coloro che ammettono che Dio fa tutto in vista del bene. Costoro, infatti, sembra che pongano fuori di Dio qualche cosa che non dipende da Dio, e a cui Dio guarda, come a un modello, nel suo operare, o a cui egli tende come verso uno scopo determinato. Il che senza dubbio non è altro che sottoporre Dio al fato; cosa, questa, della quale nessuna più assurda si può ammettere intorno a Dio, del quale abbiamo mostrato che è la prima e l'unica causa libera tanto dell'essenza di tutte le cose quanto della loro esistenza. Non vi è dunque ragione che io perda tempo nel confutare quest'assurdità.

PROPOSIZIONE 34

La potenza di Dio è la sua stessa essenza.

Dimostrazione

Dalla sola necessità dell'essenza di Dio segue, infatti, che Dio è causa di sé (*per la prop. 11*) e di tutte le cose (*per la prop. 16 e per il suo cor.*). Dunque la potenza di Dio, in virtù della quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa essenza. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 35

Tutto ciò che concepiamo essere in potere di Dio è necessariamente.

Demonstratio

Quicquid enim in Dei potestate est, id (*per Prop. praeced.*) in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXVI

Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

Demonstratio

Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, et determinato modo exprimit (*per Coroll. Prop. 25.*), hoc est (*per Prop. 34.*), quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo, et determinato modo exprimit, adeoque (*per Prop. 16.*) ex eo aliquis effectus sequi debet. *Q. e. d.*

APPENDIX

His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quod *necessario existit*; quod *sit unicus*; quod *ex sola suae naturae necessitate sit, et agat*; quod *sit omnium rerum causa libera*, et *quomodo*; quod *omnia in Deo sint, et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint*; et denique quod *omnia a Deo fuerint praedeterminata*, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed *ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia*. Porro ubicunque data fuit occasio, praejudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praejudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant, et possunt, quominus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint,

Dimostrazione

Tutto ciò, infatti, che è in potere di Dio, deve (*per la prop. preced.*) essere compreso nella sua essenza in modo tale che ne segua necessariamente, e quindi è necessariamente. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 36

Nessuna cosa esiste dalla cui natura non segua qualche effetto.

Dimostrazione

Tutto ciò che esiste esprime la natura o l'essenza di Dio in un modo certo e determinato (*per il cor. della prop. 25*), o, in altre parole (*per la prop. 34*), tutto ciò che esiste esprime in un modo certo e determinato la potenza di Dio, la quale è causa di tutte le cose, e quindi (*per la prop. 16*) da tutto deve seguire qualche effetto. *C. d. d.*

APPENDICE

Ho spiegato con ciò la natura di Dio e le sue proprietà, cioè: che *egli esiste necessariamente*; che *è unico*; che *è e agisce per la sola necessità della sua natura*; che *è causa libera di tutte le cose, e in qual modo lo sia*; che *tutte le cose sono in Dio e dipendono da lui in modo che senza di lui non possono né essere né essere concepite*; e infine che *tutte le cose sono state predeterminate da Dio*, non già invero mediante la sua libera volontà o il suo assoluto beneplacito, ma *mediante la natura assoluta di Dio, ossia mediante la sua infinita potenza*. Inoltre, dovunque se ne è presentata l'occasione, io mi sono curato di eliminare i pregiudizi che potevano impedire che le mie dimostrazioni fossero intese; ma poiché restano ancora non pochi pregiudizi che parimenti, anzi in sommo grado, potevano e possono impedire che gli uomini siano capaci di comprendere il concatenamento delle cose nel modo in cui io l'ho spiegato,

eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet, *primo* causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant, et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. *Deinde* ejusdem falsitatem ostendam, et *tandem*, quomodo ex hoc orta sint praejudicia de *bono* et *malo*, *merito* et *peccato*, *laude* et *vituperio*, *ordine* et *confusione*, *pulchritudine* et *deformitate*, et de aliis hujus generis. Verum, haec ab humanae mentis natura deducere, non est hujus loci: Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro cum

ho creduto che valesse la pena sottoporre qui tali pregiudizi all'esame della ragione. E poiché tutti i pregiudizi che qui mi propongo d'indicare dipendono da questo solo pregiudizio, cioè che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista d'un fine, e anzi ammettono come cosa certa che Dio stesso diriga tutto verso un fine determinato: dicono, infatti, che Dio ha fatto tutto in vista dell'uomo, e ha fatto l'uomo affinché lo adorasse. Io dunque considererò dapprima questo solo pregiudizio, cercando cioè *in primo luogo* la causa per la quale la maggior parte degli uomini rimanga attaccata tranquillamente a questo pregiudizio, e tutti per natura siano tanto propensi ad abbracciarlo. *In secondo luogo* mostrerò la sua falsità, e, *infine*, farò vedere come da esso siano sorti i pregiudizi che si riferiscono al *bene* e al *male*, al *merito* e al *peccato*, alla *lode* e al *biasimo*, all'*ordine* e alla *confusione*, alla *bellezza* e alla *bruttezza*, e ad altri oggetti della stessa specie. Non è però questo il luogo di dedurre tali pregiudizi dalla natura della mente umana. Basterà qui porre come fondamento ciò che tutti devono riconoscere: cioè che tutti gli uomini nascono senz'alcuna conoscenza delle cause delle cose, e che tutti hanno un appetito di ricercare il loro utile, e ne hanno coscienza. Da ciò segue, infatti, *in primo luogo* che gli uomini credono di essere liberi perché hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poiché non ne hanno conoscenza. Segue *in secondo luogo* che gli uomini agiscono sempre in vista d'un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono; donde accade che essi bramino sempre di conoscere soltanto le cause finali delle cose compiute, e si acchetino appena le abbiano apprese, perché, cioè, non hanno più nessuna ragione di proporsi altri dubbi. Ma se non possono apprenderle da altri non resta loro se non rivolgersi a se stessi e riflettere sui fini dai quali essi son soliti essere determinati ad azioni consimili, e così giudicano necessariamente, dal loro modo di sentire, del modo di sentire degli altri. Poiché, inoltre,

in se, et extra se non pauca reperiant media, quae, ad suum utile assequendum, non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, hinc factum, ut omnia naturalia, tanquam ad suum utile media, considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res, ut media, consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt, atque hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum *causas finales* intelligere, easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque aeque, ac homines, delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc. atque haec statuerunt propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias

in sé e fuori di sé, trovano non pochi mezzi che contribuiscono non poco al raggiungimento del loro utile, come, per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per l'alimentazione, il sole per illuminare, il mare per nutrire pesci; da ciò è accaduto che essi considerino tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. E poiché sanno d'aver trovato questi mezzi, ma non di averli apprestati, hanno tratto da ciò motivo per credere che ci sia qualche altro che li abbia apprestati per il loro uso. Dopo aver considerato, infatti, le cose altrettanti mezzi, non hanno potuto credere che si siano fatte da se stesse; ma, dai mezzi che essi sono soliti di apprestarsi, hanno dovuto trarre la conclusione che vi sia uno, o più rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno tutto curato in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso. E parimenti, poiché non avevano mai udito nulla della maniera di sentire di questi rettori, essi ne hanno dovuto giudicare in base alla propria; e quindi hanno ammesso che gli dei dirigano tutte le cose per l'uso degli uomini allo scopo di legarli a sé e di essere tenuti da essi in sommo onore: dal che è derivato che ciascuno ha escogitato secondo il proprio modo di sentire maniere diverse di prestar culto a Dio affinché Dio lo amasse al disopra degli altri e dirigesse tutta la natura a profitto della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidità. E così questo pregiudizio si è cambiato in superstizione e ha messo profonde radici nelle menti; il che è stato la causa per cui ciascuno si è dedicato col massimo sforzo a conoscere e a spiegare le *cause finali* di tutte le cose. Ma mentre così cercavano di mostrare che la natura non fa nulla invano (cioè nulla che non sia per l'uso degli uomini), essi non hanno mostrato altro, mi sembra, se non che la natura e gli dei sono colpiti dal medesimo delirio che gli uomini. Si consideri, di grazia, a qual punto la cosa è infine arrivata! Tra le tante cose utili offerte dalla natura, essi non hanno potuto evitare di trovarne non poche nocive, come le tempeste, i terremoti, le malattie ecc., e allora hanno affermato che esse avvengono perché gli dei sarebbero adirati per le offese

sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia indies reclamaret, ac infinitis exemplis ostenderet, commoda, atque incommoda piis aeque, ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praejudicio destiterunt: facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum, et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere, et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praejudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id, quod *primo loco* promisi. Ut jam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id jam satis constare, tam ex fundamentis, et causis, unde hoc praejudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex *Prop. 16. et Coroll. Prop. 32.*, et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate, summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum, et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt)

fatte loro dagli uomini, o per i peccati commessi nel loro culto; e benché l'esperienza protestasse quotidianamente ad alta voce e mostrasse con innumerevoli esempi che i casi utili e i nocivi capitano egualmente senza distinzione ai pii e agli empi, non per questo essi si sono staccati dal loro inveterato pregiudizio: giacché per essi è stato più facile mettere questi eventi nel numero delle altre cose ignote di cui ignoravano l'uso, e così conservare il loro presente e innato stato d'ignoranza, anziché distruggere tutta quella costruzione ed escogitarne una nuova. Essi quindi hanno ammesso come cosa certa che i giudizi degli dei oltrepassano di gran lunga l'intelligenza umana: e certamente questa causa da sola sarebbe stata sufficiente a tenere nascosta in eterno la verità al genere umano, se la matematica, che tratta non dei fini, ma solo delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini una norma diversa di verità; e oltre alla matematica, si possono assegnare ancora altre cause (che è superfluo enumerare qui), le quali hanno reso possibile che gli uomini si accorgessero di questi pregiudizi comuni e fossero condotti alla conoscenza vera delle cose.

Con questo ho spiegato abbastanza ciò che ho promesso *in primo luogo*. Ma per mostrare ora che la natura non ha alcun fine che le sia stato prefisso e che tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane, non vi è bisogno di molte parole. Credo, infatti, che ciò risulti sufficientemente tanto dalla considerazione dei fondamenti e delle cause da cui ho mostrato che questo pregiudizio trae la sua origine, quanto dalla *prop. 16* e dai *cor. della prop. 32*, e inoltre da tutte quelle proposizioni con cui ho mostrato che tutto nella natura avviene per eterna necessità e con somma perfezione. Tuttavia aggiungerò ancora questo: cioè che questa dottrina finalistica sovverte totalmente la natura. Essa, infatti, considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Fa poi posteriore ciò che per natura è anteriore. E infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo. Infatti (lasciando da parte i due primi punti, perché sono evidenti di per sé),

ut ex *Prop. 21. 22. et 23.* constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et, quamvis theologi, et metaphysici distinguant inter finem indigentiae, et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse: quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod hujus doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam, novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit, et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt, cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat; et quod homo

è perfettissimo, come risulta dalle *prop. 21, 22 e 23*, quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio, e quanto più una cosa ha bisogno di cause intermedie per essere prodotta, tanto più essa è imperfetta. Ma se le cose che sono state prodotte immediatamente da Dio fossero state fatte affinché Dio raggiungesse il suo fine, allora necessariamente le ultime, a causa delle quali le prime sono state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. Inoltre questa dottrina annulla la perfezione di Dio; giacché, se Dio agisce per un fine, egli allora necessariamente appetisce qualche cosa che gli manca. E sebbene i teologi e i metafisici distinguano tra il fine d'indigenza e il fine di assimilazione, confessano tuttavia che Dio ha fatto tutto per se stesso e non per le cose da creare; giacché, prima della creazione, non possono, oltre a Dio, assegnare alcuna cosa in vista della quale Dio avrebbe agito; e quindi sono costretti ad ammettere che Dio mancava di ciò per cui ha voluto procurare mezzi, e che lo desiderava, com'è chiaro di per sé. Né qui si deve trascurare che i seguaci di questa dottrina, i quali hanno voluto far mostra del loro ingegno nell'assegnare i fini delle cose, hanno apportato, per dimostrare questa loro dottrina, una nuova maniera d'argomentare, la riduzione, cioè, non all'impossibile, ma all'ignoranza: il che mostra che essi non avevano a disposizione alcun altro mezzo di prova per questa dottrina. Se, per esempio, una pietra è caduta da un tetto sul capo di qualcuno e lo ha ucciso, essi dimostreranno nel modo seguente che la pietra è caduta per uccidere quell'uomo. Se essa non è caduta per questo fine, per volontà di Dio, come mai tante circostanze (e infatti molte, spesso, vi concorrono) hanno potuto accidentalmente concorrervi? Forse tu risponderai che ciò è accaduto perché il vento soffiava e perché quell'uomo passava da quella parte. Ma essi insisteranno: e perché il vento soffiava proprio in quel momento? perché l'uomo passava da quella parte in quel medesimo preciso momento? Se rispondi a tua volta che il vento s'era levato allora perché il mare nel giorno precedente, allorché il tempo era ancora calmo, aveva incominciato ad agitarsi, e perché l'uomo

ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis, cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris. Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt, eandem non mechanica, sed divina, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales, ut doctus, intelligere, non autem, ut stultus, admirari studet, passim pro haeretico, et impio habeatur, et proclametur ab iis, quos vulgus, tanquam naturae, Deorumque interpretes, adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est, unicum argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo, et ad id quod *tertio* loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet, *bonum*, *malum*, *ordinem*, *confusionem*, *calidum*, *frigidum*, *pulchritudinem*, et *deformitatem*: et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet, *laus*, et *vituperium*, *peccatum*, et *meritum*: sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem, et Dei cultum conducit, *bonum*, quod autem iis contrarium est, *malum* vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt,

era stato invitato da un amico, essi insisteranno di nuovo, poiché non vi è mai fine nel porre domande: e perché il mare era agitato? perché l'uomo era stato invitato per quel momento? E così continuamente non cesseranno d'interrogarti sulle cause delle cause, fino a quando non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza. Parimenti, quando essi considerano la struttura del corpo umano, rimangono colpiti da stupore e, poiché ignorano le cause di un così bell'artificio, ne concludono che esso non è formato meccanicamente ma mediante un'arte divina o soprannaturale, e per questo costituito in modo che nessuna parte danneggi l'altra. E così accade che chiunque cerchi le cause vere dei prodigi e si preoccupi di conoscere da scienziato le cose naturali e non di ammirarle da sciocco sia ritenuto generalmente eretico ed empio, e sia proclamato tale da quelli che il volgo adora come interpreti della natura e degli dei. Essi sanno, infatti, che, distrutta l'ignoranza, è distrutto anche lo stupore, cioè l'unico loro mezzo di argomentare e di salvaguardare la loro autorità. Ma lascio oramai questo punto e passo a quello che ho stabilito di trattare qui *in terzo luogo*.

Dopo che gli uomini si sono persuasi che tutto ciò che accade accade in grazia di essi, non hanno potuto far a meno di giudicare che in ogni cosa l'elemento principale è ciò che per essi presenta la massima utilità, e di stimare come le più eccellenti tutte le cose da cui sono affetti nel modo più gradevole. In tal modo essi non hanno potuto far a meno di formare quelle nozioni con le quali pretendono di spiegare le nature delle cose, come il *bene*, il *male*, l'*ordine*, la *confusione*, il *caldo*, il *freddo*, la *bellezza* e la *bruttezza*: e poiché si ritengono liberi, da ciò son sorte queste altre nozioni, la *lode*, cioè, e il *biasimo*, il *peccato* e il *merito*; ma esaminerò queste ultime più tardi, dopo che avrò trattato della natura umana, mentre invece spiegherò qui brevemente le prime. Gli uomini, dunque, hanno chiamato *bene* tutto ciò che contribuisce alla salute e al culto di Dio, e *male* tutto ciò che è contrario a queste cose. E poiché quelli che non conoscono intellettualmente la natura delle cose

sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo *ordinem* in rebus esse firmiter credunt, rerum, suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem *bene ordinatas*, si vero contra, ipsas male ordinatas, sive *confusas* esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam, propter ejus imbecillitatem, confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris, tanquam praecipua rerum attributa, considerantur; quia, ut jam diximus, res omnes propter ipsos factas esse, credunt; et rei alicujus naturam bonam, vel malam, sanam, vel putridam, et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis, per oculos repraesentatis, accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, *pulchra* dicuntur, quae autem contrarium motum cient, *deformia*. Quae deinde per nares sensum movent, *odorifera*, vel *faetida* vocant, quae per linguam, *dulcia*, aut *amara*, *sapida*, aut *insipida*, etc. Quae autem

non affermano nulla intorno a esse, ma solamente le immaginano e prendono l'immaginazione per l'intelletto, essi perciò credono fermamente che vi sia un *ordine* nelle cose, ignari come sono della natura tanto delle cose quanto di se stessi. Quando, infatti, le cose sono disposte in modo che noi, appena ce le rappresentiamo mediante i sensi, possiamo facilmente immaginarle e, quindi, ricordarcele facilmente, noi diciamo allora che esse sono *bene ordinate*; nel caso contrario, invece, che sono male ordinate o *confuse*. E poiché per noi sono più gradevoli di tutte le altre le cose che possiamo facilmente immaginare, per ciò gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dal rapporto alla nostra immaginazione; e dicono che Dio ha creato tutto con ordine, e in questo modo, senza saperlo, attribuiscono a Dio un'immaginazione, a meno che non ammettano che Dio, provvedendo all'immaginazione umana, abbia disposto tutte le cose in modo che potessero facilissimamente immaginarsi; e probabilmente essi non si faranno trattenere dall'obiezione che vi è un'infinità di cose che superano di gran lunga la nostra immaginazione, e moltissime altre che la confondono a causa della sua debolezza. Ma su questo punto ho detto abbastanza. Per quel che riguarda poi le altre nozioni, anch'esse non sono altro se non modi d'immaginare, dai quali l'immaginazione è affetta in maniera diversa, e tuttavia sono considerate dagl'ignoranti come attributi principali delle cose; perché, come già abbiamo detto, essi credono che tutte le cose siano state fatte in vista di loro; e così dicono che la natura d'una cosa è buona o cattiva, sana o putrida e corrotta, a seconda del modo in cui ne sono affetti. Se, per esempio, il movimento che i nervi ricevono dagli oggetti percepiti mediante gli occhi contribuisce alla salute, allora gli oggetti che ne sono la causa sono detti *belli*; quelli, invece, che suscitano un movimento contrario sono detti *brutti*. Chiamano, poi, *odorosi* o *fetidi* quelli che eccitano il senso mediante le narici; *dolci* o *amari*, *saporosi* o *insipidi* quelli che lo eccitano mediante la lingua ecc. Quelli, poi,

per tactum, *dura*, aut *mollia*, *aspera*, aut *laevia*, etc. Et quae denique aures movent, *strepitum*, *sonum*, vel *harmoniam* edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus caelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est, et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est, quot capita tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina: quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus judicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco, atque adeo omnia argumenta, quae contra nos

che agiscono mediante il tatto sono detti *duri* o *molli*, *ruvidi* o *lisci* ecc. E quelli, infine, che mettono in moto gli orecchi si dice che producono un rumore, un suono, o un'armonia, e l'ultima di queste qualità ha posto gli uomini fuori di senno in modo tale da farli credere che perfino Dio si diletti dell'armonia. Né mancano filosofi che sono fermamente convinti che i movimenti celesti compongano un'armonia. Tutto ciò mostra abbastanza che ciascuno ha giudicato delle cose secondo la disposizione del suo cervello, o piuttosto ha preso le affezioni della sua immaginazione per le cose stesse. Non vi è dunque da stupirsi (per notare anche questo di passaggio) che tante controversie, quante ne vediamo, siano sorte fra gli uomini, e che da esse, infine, sia nato lo scetticismo. Benché, infatti, i corpi degli uomini si accordino in molti punti, essi tuttavia sono discordi in moltissimi altri, e, quindi, ciò che all'uno pare buono, all'altro sembra cattivo; ciò che per l'uno è ordinato, per l'altro è confuso; ciò che per l'uno è gradevole, per l'altro è sgradito, e così via per le altre cose, sulle quali io qui non insisto, sia perché non è questo il luogo di trattare tali cose esplicitamente, sia perché tutti hanno sperimentato ciò a sufficienza. Sono, infatti, sulla bocca di tutti i detti: quante teste, tanti pareri; ciascuno abbonda nel proprio senso; le differenze dei cervelli non sono minori di quelle dei palati: e tutti questi detti mostrano abbastanza che gli uomini giudicano delle cose secondo la disposizione del loro cervello, e le immaginano piuttosto che conoscerle intellettualmente. Se, infatti, le avessero conosciute intellettualmente, esse avrebbero il potere, come attesta la Matematica, se non di attirare, almeno di convincere tutti.

Noi vediamo dunque che tutte le nozioni con le quali il volgo suole spiegare la natura sono soltanto modi d'immaginare e non indicano la natura d'alcuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione; e, poiché hanno nomi che suonano come se significassero enti esistenti fuori dell'immaginazione, io li chiamo enti, non di ragione, ma d'immaginazione; e così tutti gli argomenti, che contro di noi

ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet, rerum corruptio ad faetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum, etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura, et potentia est aestimanda, nec ideo res magis, aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant, vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut *Prop. 16.* demonstravi.

Haec sunt, quae hic notare suscepi, praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

Finis Partis Primae.

si traggono da simili nozioni, si possono facilmente respingere. Molti, infatti, son soliti argomentare così: Se tutte le cose sono seguite necessariamente dalla perfettissima natura di Dio, donde derivano, dunque, tante imperfezioni nella natura? cioè, la corruzione delle cose sino al fetore, la loro bruttezza tale da suscitar nausea, la confusione, il male, il peccato ecc. Ma, come ho detto dianzi, tali argomenti si possono facilmente confutare. Giacché la perfezione delle cose si deve stimare soltanto dalla loro natura e dalla loro potenza, né le cose sono più o meno perfette perché dilettano o offendono i sensi degli uomini, perché convengono alla natura umana o perché le ripugnano. A quelli, poi, che domandano: perché Dio non ha creato tutti gli uomini in modo che essi fossero governati dalla sola guida della ragione, non rispondo altro se non questo: perché a lui non è mancata la materia per creare tutte le cose, dal grado più alto, cioè, di perfezione, sino al grado più basso; o, per parlare con maggiore proprietà, perché le leggi della sua natura sono state tanto ampie da bastare a produrre tutte le cose che possono essere concepite da un intelletto infinito, come ho dimostrato nella *prop. 16.*

Questi sono i pregiudizi che qui mi sono proposto di segnalare. Se ne restano ancora altri della medesima farina, essi potranno essere facilmente corretti da ciascuno con un po' di riflessione.

Fine della prima parte.

Ethices Pars Secunda

De natura, et origine mentis

Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, et infiniti essentia necessario debuerunt sequi. Non quidem omnia; infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi Prop. 16. p. 1. *demonstravimus: sed ea solummodo, quae nos ad* Mentis humanae, *ejusque summae beatitudinis cognitionem, quasi manu, ducere possunt.*

DEFINITIONES

I. Per *corpus* intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, et determinato modo exprimit; *vide Coroll. Prop. 25. p. 1.*

II. Ad *essentiam* alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.

III. Per *ideam* intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Seconda parte dell'Etica

Natura e origine della mente

Passo ora alla spiegazione delle cose che son dovute seguire necessariamente dall'essenza di Dio, cioè dell'essere eterno e infinito. Non di tutte però; perché abbiamo dimostrato nella prop. 16 della I parte *che da essa devono seguire infinite cose in infiniti modi; ma spiegherò solo quelle che possono condurci, quasi per mano, alla conoscenza della* mente umana *e della sua beatitudine suprema.*

DEFINIZIONI

1. Intendo per *corpo* un modo che esprime in una maniera certa e determinata l'essenza di Dio, in quanto è considerata come una cosa estesa. *Vedi il cor. della prop. 25, parte I.*

2. Dico che appartiene all'*essenza* di una cosa ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta, e se è tolto, la cosa è necessariamente tolta; ovvero ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito.

3. Intendo per *idea* un concetto della mente, che la mente forma perché è una cosa pensante.

Explicatio

Dico potius *conceptum*, quam *perceptionem*, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

IV. Per *ideam adaequatam* intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.

Explicatio

Dico *intrinsecas*, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. *Duratio* est indefinita existendi continuatio.

Explicatio

Dico *indefinitam*, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.

VI. Per *realitatem*, et *perfectionem* idem intelligo.

VII. Per *res singulares* intelligo res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.

AXIOMATA

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine, tam fieri potest, ut hic, et ille homo existat, quam ut non existat.

II. Homo cogitat.

Spiegazione

Dico *concetto* piuttosto che *percezione*, perché la parola percezione sembra indicare che la mente sia passiva rispetto a un oggetto, mentre concetto sembra esprimere un'azione della mente.

4. Intendo per *idea adeguata* un'idea la quale, in quanto è considerata in sé, senza relazione all'oggetto, possiede tutte le proprietà o le denominazioni intrinseche d'una idea vera.

Spiegazione

Dico *intrinseche* per escludere quella che è estrinseca, cioè l'accordo dell'idea col suo ideato.

5. La *durata* è una continuazione indefinita dell'esistenza.

Spiegazione

Dico *indefinita* perché la continuazione dell'esistenza non può in nessun modo essere determinata mediante la natura stessa della cosa esistente, e neanche mediante la causa efficiente, perché questa pone necessariamente l'esistenza della cosa, ma non la toglie.

6. Per *realtà* e *perfezione* intendo la medesima cosa.

7. Per *cose singolari* intendo le cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché se più individui concorrono in una medesima azione in modo che tutti siano insieme causa di un medesimo effetto, io li considero tutti, per questo rispetto, come una sola cosa singolare.

ASSIOMI

1. L'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè, secondo l'ordine della natura, può accadere tanto che questo o quell'uomo esista, quanto che non esista.

2. L'uomo pensa.

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares praeter corpora, et cogitandi modos, sentimus, nec percipimus.

Postulata vide post Prop. 13.

PROPOSITIO I

Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

Demonstratio

Singulares cogitationes, sive haec, et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo, et determinato modo exprimunt (*per Coroll. Prop. 25. p. 1.*). Competit ergo Deo (*per Defin. 5. p. 1.*) attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam, et infinitam essentiam exprimit (*vide Defin. 6. p. 1.*), sive Deus est res cogitans. *Q. e. d.*

Scholium

Patet etiam haec Propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Cum itaque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessario (*per Defin. 4. et 6. p. 1.*) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

3. Non si danno modi del pensare, come l'amore, la cupidità, o qualunque altro che possa essere designato col nome di affetto dell'animo, se non sia data nel medesimo individuo l'idea della cosa amata, desiderata ecc. Un'idea, invece, può essere data, anche se non sia dato nessun altro modo del pensare.

4. Noi sentiamo che un certo corpo è affetto in molti modi.

5. Noi non sentiamo né percepiamo altre cose singolari se non i corpi e i modi del pensare.

Vedi i postulati dopo la prop. 13.

PROPOSIZIONE 1

Il *pensiero* è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante.

Dimostrazione

I pensieri singolari, ossia questo e quel pensiero, sono modi che esprimono la natura di Dio in una maniera certa e determinata (*per il cor. della prop. 25 della 1 parte*). Spetta dunque a Dio (*per la def. 5 della 1 parte*) un attributo il cui concetto è implicato da tutti i pensieri singolari, e per il cui mezzo questi pensieri sono pure concepiti. Il pensiero è, dunque, uno degl'infiniti attributi di Dio, che ne esprime l'essenza eterna e infinita (*vedi la def. 6 della 1 parte*), ossia Dio è una cosa pensante. *C. d. d.*

Scolio

Questa proposizione risulta in modo evidente anche dal fatto che noi possiamo concepire un essere pensante infinito. Quante più cose, infatti, un essere pensante può pensare, tanta maggiore realtà o perfezione concepiamo che egli contenga. Un essere, dunque, che può pensare infinite cose in infiniti modi è necessariamente infinito nella sua potenza di pensare. Poiché, dunque, considerando soltanto il pensiero, noi concepiamo un essere infinito, il pensiero è allora necessariamente (*per le def. 4 e 6 della 1 parte*) uno degli attributi infiniti di Dio, come volevamo.

PROPOSITIO II

Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.

Demonstratio

Hujus eodem modo procedit, ac demonstratio praecedentis Propositionis.

PROPOSITIO III

In Deo datur necessario idea, tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

Demonstratio

Deus enim (*per Prop. 1. hujus*) infinita infinitis modis cogitare, sive (*quod idem est, per Prop. 16. p. 1.*) ideam suae essentiae, et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessario est (*per Prop. 35. p. 1.*); ergo datur necessario talis idea, et (*per Prop. 15. p. 1.*) non nisi in Deo. *Q. e. d.*

Scholium

Vulgus per *Dei potentiam* intelligit Dei liberam voluntatem, et jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter, ut contingentia, considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in *Coroll. 1. et 2. Prop. 32. p. 1.* refutavimus, et *Prop. 16. p. 1.* ostendimus, Deum eadem necessitate agere, qua seipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde *Prop. 34. p. 1.* ostendimus, Dei potentiam

PROPOSIZIONE 2

L'*estensione* è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa estesa.

Dimostrazione

La dimostrazione di questa proposizione procede come quella della proposizione precedente.

PROPOSIZIONE 3

In Dio è data necessariamente l'idea tanto della sua essenza, quanto di tutte le cose che seguono necessariamente dalla sua essenza.

Dimostrazione

Dio, infatti (*per la prop. 1 di questa parte*), può pensare infinite cose in infiniti modi, ossia (*il che è la stessa cosa, per la prop. 16 della 1 parte*) può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose che necessariamente ne seguono. Ma tutto ciò che è in potere di Dio è necessariamente (*per la prop. 35 della 1 parte*); dunque una tale idea è data necessariamente, e (*per la prop. 15 della 1 parte*) soltanto in Dio. *C. d. d.*

Scolio

Il volgo intende per *potenza di Dio* la sua libera volontà e il suo diritto su tutte le cose che sono, e che, per questa ragione, sono considerate comunemente come contingenti. Dio, si dice infatti, ha il potere di distruggere tutto e di ridurlo al nulla. Inoltre si paragona spessissimo la potenza di Dio a quella dei re. Ma noi abbiamo confutato ciò nei *cor. 1 e 2 della prop. 32 della 1 parte*, e nella *prop. 16* della medesima parte abbiamo mostrato che Dio agisce con la medesima necessità con cui conosce se stesso; come, cioè, dalla necessità della natura divina segue (come tutti ammettono unanimemente) che Dio conosce se stesso, così segue pure con la medesima necessità che Dio fa infinite cose in infiniti modi. Abbiamo mostrato poi nella *prop. 34 della 1 parte* che la potenza di Dio

nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic etiam ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut, quae in Prima Parte, ex *Prop. 16.* usque ad finem de hac re dicta sunt, semel, atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia, vel jure confundat.

PROPOSITIO IV

Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.

Demonstratio

Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, ejusque affectiones, comprehendit (*per Prop. 30. p. 1.*). Atqui Deus est unicus (*per Coroll. 1. Prop. 14. p. 1.*). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. *Q. e. d.*

PROPOSITIO V

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, pro causa agnoscit, et non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

non è altro che l'attuosa essenza di Dio; ci è dunque altrettanto impossibile concepire che Dio non agisca quanto che Dio non sia. Se inoltre avessi voglia di svolgere ulteriormente questi argomenti, potrei qui anche mostrare che quella potenza che il volgo immagina in Dio è non soltanto una potenza umana (il che mostra che Dio è concepito dal volgo come un uomo o a somiglianza dell'uomo), ma implica anche impotenza. Non voglio però fare tante volte un lungo discorso sul medesimo argomento. Prego solo insistentemente il lettore di meditare più volte ciò che su questo argomento è stato detto nella prima parte, dalla *prop. 16* sino alla fine. Nessuno, infatti, potrà percepire correttamente ciò che voglio dire, se non si guarda accuratamente dal confondere la potenza di Dio con la potenza umana dei re o col loro diritto.

PROPOSIZIONE 4

L'idea di Dio, dalla quale seguono infinite cose in infiniti modi, può essere soltanto unica.

Dimostrazione

L'intelletto infinito non comprende altro (*per la prop. 30 della I parte*) se non gli attributi di Dio e le sue affezioni. Ma Dio è unico (*per il cor. 1 della prop. 14 della I parte*). Dunque l'idea di Dio, dalla quale seguono infinite cose in infiniti modi, può essere soltanto unica. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 5

L'essere formale delle idee riconosce Dio come causa solo in quanto egli è considerato come cosa pensante, e non in quanto è spiegato mediante un altro attributo. Cioè, le idee tanto degli attributi di Dio quanto delle cose singolari non riconoscono come causa efficiente gli ideati stessi, ossia le cose percepite, ma Dio stesso, in quanto è cosa pensante.

Demonstratio

Patet quidem ex *Prop. 3. hujus.* Ibi enim concludebamus, Deum ideam suae essentiae, et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe, quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae objectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit. Sed aliter hoc modo demonstratur. Esse formale idearum modus est cogitandi (*ut per se notum*), hoc est (*per Coroll. Prop. 25. p. 1.*) modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (*per Prop. 10. p. 1.*) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (*per Axiom. 4. p. 1.*) nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus: adeoque esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VI

Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Demonstratio

Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (*per Prop. 10. p. 1.*). Quare uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque (*per Axiom. 4. p. 1.*) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia

Dimostrazione

Ciò è chiaro già dalla *prop. 3 di questa parte*. Ivi, infatti, concludevamo che Dio può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose che ne seguono necessariamente dal solo fatto che Dio è una cosa pensante, e non perché è l'oggetto della sua idea. Quindi l'essere formale delle idee riconosce Dio come causa in quanto egli è una cosa pensante. La proposizione si può però dimostrare altrimenti nel modo seguente. L'essere formale delle idee è un modo del pensare (*com'è noto di per sé*), cioè (*per il cor. della prop. 25 della I parte*) è un modo che esprime in una certa maniera la natura di Dio in quanto egli è cosa pensante, e quindi (*per la prop. 10 della I parte*) non implica il concetto di alcun altro attributo di Dio, e conseguentemente (*per l'ass. 4 della I parte*) non è l'effetto di alcun altro attributo se non del pensiero: quindi l'essere formale delle idee riconosce Dio come causa, in quanto egli è considerato soltanto come una cosa pensante ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 6

I modi di qualsiasi attributo hanno per causa Dio, in quanto è considerato solo sotto l'attributo di cui sono modi, e non in quanto è considerato sotto un altro attributo qualsiasi.

Dimostrazione

Ciascun attributo, infatti, è concepito per sé, indipendentemente da ogni altro (*per la prop. 10 della I parte*). Quindi i modi di ciascun attributo implicano il concetto del proprio attributo, ma non quello di un altro; e perciò (*per l'ass. 4 della I parte*) hanno come loro causa Dio in quanto è considerato sotto l'attributo di cui sono modi, e non sotto alcun altro. *C. d. d.*

Corollario

Da ciò segue che l'essere formale delle cose che non sono modi del pensare non segue dalla natura divina perché questa

res prius cognovit; sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

PROPOSITIO VII

Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.

Demonstratio

Patet ex *Axiom. 4. p. 1.* Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae, cujus est effectus, dependet.

Corollarium

Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo objective.

Scholium

Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum, et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens, et idea circuli existentis,

ha prima conosciuto le cose; ma le cose ideate seguono e sono concluse dai loro attributi nella medesima maniera e con la medesima necessità con cui, come abbiamo mostrato, le idee seguono dall'attributo del pensiero.

PROPOSIZIONE 7

L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose.

Dimostrazione

Ciò è chiaro dall'*ass. 4 della I parte.* Giacché l'idea di qualunque causato dipende dalla conoscenza della causa della quale esso è l'effetto.

Corollario

Da ciò segue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua potenza attuale di agire. Cioè, tutto ciò che segue formalmente dalla natura infinita di Dio segue in Dio obiettivamente nel medesimo ordine e con la medesima connessione dall'idea di Dio.

Scolio

Qui, prima di procedere oltre, dobbiamo richiamarci alla memoria ciò che abbiamo mostrato sopra; cioè che tutto ciò che può essere percepito da un intelletto infinito come costituente l'essenza di una sostanza appartiene soltanto a un'unica sostanza, e conseguentemente che la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo. Così pure un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere; il che sembra che alcuni ebrei abbiano visto nebulosamente in quanto essi affermano, cioè, che Dio, l'intelletto di Dio e le cose da lui conosciute sono una sola e medesima realtà. Per esempio, il circolo esistente in natura e l'idea del circolo esistente,

quae etiam in Deo est, una, eademque est res, quae per diversa attributa explicatur; et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, et circuli, quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus; et quatenus, ut modi extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

PROPOSITIO VIII

Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonstratio

Haec Propositio patet ex praecedenti, sed intelligitur clarius ex praecedenti Scholio.

la quale è pure in Dio, sono una sola e medesima cosa che si spiega mediante attributi diversi; e così, sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'estensione, sia che la concepiamo sotto l'attributo del pensiero, o sotto un qualunque altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause, cioè il seguire delle medesime cose le une dalle altre. Né per altra ragione ho detto che Dio è causa dell'idea, per esempio, del circolo solo in quanto è una cosa pensante, e causa del circolo solo in quanto è una cosa estesa, se non perché l'essere formale dell'idea del circolo non può essere percepito se non mediante un altro modo del pensare come sua causa prossima, e questo modo a sua volta mediante un altro, e così via all'infinito, di maniera che, fino a quando le cose sono considerate come modi del pensare, noi dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura, cioè la connessione delle cause, mediante il solo attributo del pensiero; e in quanto esse sono considerate come modi dell'estensione, l'ordine di tutta la natura dev'essere pure spiegato mediante il solo attributo dell'estensione, e la stessa cosa intendo per gli altri attributi. Perciò delle cose come sono in sé Dio è realmente la causa, in quanto è costituito da un'infinità d'attributi; e per il momento non posso spiegare ciò più chiaramente.

PROPOSIZIONE 8

Le idee delle cose singolari, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio come le essenze formali delle cose singolari, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio.

Dimostrazione

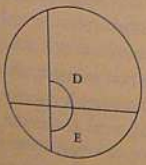
Questa proposizione risulta in modo evidente dalla proposizione precedente, ma s'intende più chiaramente in base allo scolio precedente.

Corollarium

Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Scholium

Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe



E et D existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur, sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.

PROPOSITIO IX

Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Corollario

Da ciò segue che, fino a quando le cose singolari non esistono se non in quanto sono comprese negli attributi di Dio, anche il loro essere oggettivo, cioè le loro idee non esistono, se non in quanto esiste l'idea infinita di Dio; e quando si dice che le cose singolari esistono non solo in quanto sono comprese negli attributi infiniti di Dio, ma in quanto si dice anche che durano, le loro idee implicheranno anche l'esistenza in virtù della quale si dice che durano.

Scolio

Se qualcuno, per una spiegazione più esauriente di questo punto, desiderasse un esempio, non potrò proprio darne alcuno che spieghi adeguatamente la cosa di cui qui parlo, perché essa è unica; mi sforzerò tuttavia d'illustrarla, per quanto è possibile. Il circolo, come si sa, è di tal natura che i rettangoli formati dai segmenti delle rette insecantisi dentro di esso sono equivalenti; nel circolo, quindi, sono contenuti infiniti rettangoli equivalenti: tuttavia di nessuno di essi si può dire che esiste se non in quanto esiste il circolo, e, parimenti, non si può dire dell'idea di alcuno di questi rettangoli che esiste, se non in quanto essa è compresa nell'idea del circolo. Si concepisca ora che esistano soltanto due di quegli infiniti rettangoli, cioè quelli formati dai segmenti delle rette D ed E. Allora certamente anche le loro idee esistono non solo in quanto sono semplicemente comprese nell'idea del circolo, ma anche in quanto implicano l'esistenza di quei rettangoli, per cui si ha che esse si distinguono dalle altre idee degli altri rettangoli.

PROPOSIZIONE 9

L'idea d'una cosa singolare esistente in atto ha Dio come causa, non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato come affetto da un'altra idea di cosa singolare esistente in atto, della quale Dio è pure causa, in quanto è affetto da una terza, e così via all'infinito.

Demonstratio

Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, et a reliquis distinctus (*per Coroll. et Schol. Prop. 8. hujus*); adeoque (*per Prop. 6. hujus*) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non (*per Prop. 28. p. 1.*), quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio definito cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam Deus est causa, quatenus alio definito cogitandi modo affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum (*per Prop. 7. hujus*) idem est, ac ordo, et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et hujus etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum. *Q. e. d.*

Corollarium

Quicquid in singulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstratio

Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea (*per Prop. 3. hujus*), non, quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (*per Prop. praeced.*), sed (*per Prop. 7. hujus*) ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. *Q. e. d.*

PROPOSITIO X

Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Dimostrazione

L'idea d'una cosa singolare esistente in atto è un modo singolare del pensare, e distinto dagli altri (*per il cor. e per lo scol. della prop. 8 di questa parte*); e quindi (*per la prop. 6 di questa parte*) ha come causa Dio in quanto è soltanto cosa pensante. Non già però (*per la prop. 28 della 1 parte*) in quanto egli è assolutamente cosa pensante, ma in quanto è considerato come affetto da un altro modo determinato del pensare, e anche di questo modo Dio è causa in quanto è affetto da un altro modo determinato del pensare, e così via all'infinito. Ma l'ordine e la connessione delle idee sono (*per la prop. 7 di questa parte*) lo stesso che l'ordine e la connessione delle cause; dunque la causa d'un'idea singolare è un'altra idea, cioè Dio in quanto è considerato come affetto da un'altra idea, e anche di quest'idea la causa è Dio in quanto è affetto da un'altra, e così via all'infinito. *C. d. d.*

Corollario

Di tutto ciò che accade nell'oggetto singolare d'un'idea qualunque è data in Dio una conoscenza, solo in quanto egli ha l'idea di quest'oggetto.

Dimostrazione

Di tutto ciò che accade nell'oggetto d'un'idea qualunque è data in Dio un'idea (*per la prop. 3 di questa parte*) non in quanto egli è infinito, ma in quanto è considerato come affetto da un'altra idea di cosa singolare (*per la prop. preced.*). Ma (*per la prop. 7 di questa parte*) l'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la connessione delle cose; la conoscenza di ciò che accade in un oggetto singolare sarà dunque in Dio solo in quanto egli ha l'idea di quest'oggetto. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 10

All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo.

Demonstratio

Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (*per Prop. 7. p. 1.*). Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo (*per Defin. 2. hujus*), et consequenter homo necessario existeret, quod (*per Axiom. 1. hujus*) est absurdum. Ergo, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Demonstratur etiam haec Propositio ex *Prop. 5. p. 1.* nempe, quod duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec Propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis, etc., ut facile unusquisque videre potest.

Corollarium

Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (*per Prop. praeced.*) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (*per Prop. 15. p. 1.*) aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse, nec concipi potest, sive (*per Coroll. Prop. 25. p. 1.*) affectio, sive modus, qui Dei naturam certo, et determinato modo exprimit.

Scholium

Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse, neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt,

Dimostrazione

L'essere della sostanza, infatti, implica l'esistenza necessaria (*per la prop. 7 della 1 parte*). Se, dunque, l'essere della sostanza appartiene all'essenza dell'uomo, data la sostanza, l'uomo sarebbe necessariamente dato (*per la def. 2 di questa parte*), e quindi l'uomo esisterebbe necessariamente: il che (*per l'ass. 1 di questa parte*) è assurdo. Dunque ecc. *C. d. d.*

Scolio

Questa proposizione si dimostra pure mediante la *prop. 5 della 1 parte*, cioè che non esistono due sostanze di medesima natura. Poiché però possono esistere più uomini, ciò che costituisce la forma dell'uomo non è dunque l'essere della sostanza. Questa proposizione risulta inoltre chiaramente dalle altre proprietà della sostanza, cioè che la sostanza è, per sua natura, infinita, immutabile, indivisibile ecc., come ciascuno può facilmente vedere.

Corollario

Da qui segue che l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio. L'essere della sostanza, infatti (*per la prop. preced.*), non appartiene all'essenza dell'uomo. Essa è dunque (*per la prop. 15 della 1 parte*) qualche cosa che è in Dio e che, senza Dio, non può né essere né essere concepito, ossia (*per il cor. della prop. 25 della 1 parte*) essa è un'affezione, o un modo, che esprime la natura di Dio in una certa e determinata maniera.

Scolio

Tutti devono certamente concedere che nulla può essere né essere concepito senza Dio. Giacché tutti riconoscono che Dio è la causa unica di tutte le cose, tanto della loro essenza che della loro esistenza, cioè Dio è causa delle cose non solo quanto al loro divenire, come si suol dire, ma anche quanto al loro essere. Ma intanto i più dicono che appartiene all'essenza d'una cosa

sine quo res nec esse, nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse, vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant. Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et, cum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant; utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit, causam reddere, cur non dixerim, id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse, nec concipi potest; nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur: vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse, nec concipi potest.

PROPOSITIO XI

Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis.

ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita; e perciò o credono che la natura di Dio appartenga all'essenza delle cose create, o che le cose create possano o essere o essere concepite senza Dio, ovvero, il che è più certo, non sono abbastanza coerenti con se stessi. E la causa di ciò è stata, io credo, che essi non hanno osservato l'ordine richiesto per il filosofare. Giacché hanno ritenuto che la natura divina che dovevano considerare prima di tutte le altre cose, poiché essa è anteriore sia per la conoscenza sia per natura, fosse l'ultima nell'ordine della conoscenza, mentre hanno creduto che le cose, dette oggetti dei sensi, fossero anteriori a tutte le altre. Donde è venuto che, mentre consideravano le cose naturali, a nulla hanno pensato meno che alla natura divina, e, quando poi hanno rivolto il loro animo a considerare la natura divina, a nulla hanno potuto pensare meno che alle loro prime finzioni su cui avevano costruito la conoscenza delle cose naturali; giacché tali finzioni non potevano giovare in nulla alla conoscenza della natura divina: e perciò non deve far meraviglia che essi si siano contraddetti a ogni passo. Ma tralascio questo punto, perché qui la mia intenzione è stata soltanto di dar la ragione per la quale non ho detto che all'essenza d'una cosa appartiene ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita; e tale ragione è che le cose singolari non possono né essere concepite né essere senza Dio; e tuttavia Dio non appartiene alla loro essenza; io invece ho detto che costituisce necessariamente l'essenza di una cosa ciò per cui se è dato, la cosa è posta, e se è tolto, la cosa è tolta: ovvero ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito.

PROPOSIZIONE 11

La prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana non è altro che l'idea d'una cosa singolare esistente in atto.

Demonstratio

Essentia hominis (*per Coroll. Prop. praeced.*) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (*per Axiom. 2. hujus*) a modis cogitandi, quorum omnium (*per Axiom. 3. hujus*) idea natura prior est, et, ea data, reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (*per Axiom. 3. hujus*). Atque adeo idea primum est, quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis. Nam tum (*per Coroll. Prop. 8. hujus*) ipsa idea non posset dici existere; erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (*per Prop. 21. et 22. p. 1.*) debet semper necessario existere; atqui hoc (*per Axiom. 1. hujus*) est absurdum; ergo primum, quod esse humanae mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere.

Scholium

Hic sine dubio Lectores haerebunt, multaque comminiscentur, quae moram injiciant, et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu

Dimostrazione

L'essenza dell'uomo (*per il cor. della prop. preced.*) è costituita da certi modi degli attributi di Dio: cioè (*per l'ass. 2 di questa parte*) da modi del pensare a tutti i quali (*per l'ass. 3 di questa parte*) l'idea è per natura anteriore, e, quando è data, gli altri modi (quelli, cioè, ai quali l'idea è per natura anteriore) devono ritrovarsi nel medesimo individuo (*per il medesimo ass.*). E così la prima cosa che costituisce l'essere della mente umana è un'idea. Non però l'idea d'una cosa non esistente. Giacché allora (*per il cor. della prop. 8 di questa parte*) non si potrebbe dire che tale idea esista; essa sarà, dunque, l'idea d'una cosa esistente in atto. Non tuttavia d'una cosa infinita, perché una cosa infinita (*per le prop. 21 e 22 della 1 parte*) deve esistere sempre necessariamente. Ma ciò è assurdo (*per l'ass. 1 di questa parte*); dunque la prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana è l'idea d'una cosa singolare esistente in atto. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che la mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio: e quindi quando diciamo che la mente umana percepisce questa o quella cosa non diciamo altro se non che Dio, non già in quanto è infinito, ma in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana cioè in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quell'idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quell'idea, non solo in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha insieme con la mente umana anche l'idea d'un'altra cosa, allora diciamo che la mente umana percepisce la cosa parzialmente, o inadeguatamente.

Scolio

A questo punto senza dubbio i lettori rimarranno impacciati, e verranno loro in mente molte cose che li arresteranno; perciò li prego di procedere a lenti passi insieme con me

mecum pergant, nec de his judicium ferant, donec omnia perlegerint.

PROPOSITIO XII

Quicquid in objecto ideae, humanam mentem constituentis, contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae, humanam mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

Demonstratio

Quicquid enim in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus rei datur necessario in Deo cognitio (*per Coroll. Prop. 9. hujus*), quatenus ejusdem objecti idea affectus consideratur, hoc est (*per Prop. 11. hujus*), quatenus mentem alicujus rei constituit. Quicquid igitur in objecto ideae, humanam mentem constituentis, contingit, ejus datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), ejus rei cognitio erit necessario in mente, sive mens id percipit. *Q. e. d.*

Scholium

Haec Propositio patet etiam, et clarius intelligitur ex *Schol. Prop. 7. hujus*, quod vide.

PROPOSITIO XIII

Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

Demonstratio

Si enim corpus non esset humanae mentis objectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo (*per Coroll.*

e di non dare il loro giudizio su questo punto finché non abbiano letto tutto attentamente.

PROPOSIZIONE 12

Tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea costituente la mente umana dev'essere percepito dalla mente umana, ossia di ciò sarà data necessariamente nella mente un'idea: se, cioè, l'idea costituente la mente umana è un corpo, nulla potrà accadere in questo corpo che non sia percepito dalla mente.

Dimostrazione

Di tutto ciò, infatti, che accade nell'oggetto d'un'idea qualunque è data necessariamente in Dio la conoscenza (*per il cor. della prop. 9 di questa parte*), in quanto è considerato come affetto dall'idea di quest'oggetto, cioè (*per la prop. 11 di questa parte*) in quanto costituisce la mente di una cosa. Di tutto ciò, quindi, che accade nell'oggetto dell'idea costituente la mente umana è data necessariamente in Dio la conoscenza, in quanto egli costituisce la natura della mente umana, cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*), la conoscenza di questa cosa sarà necessariamente nella mente, ossia la mente la percepisce. *C. d. d.*

Scolio

Questa proposizione risulta pure evidente, e anzi s'intende più chiaramente, dallo *scol. della prop. 7 di questa parte*, al quale rimando il lettore.

PROPOSIZIONE 13

L'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, ossia un certo modo, esistente in atto, dell'estensione, e niente altro.

Dimostrazione

Se, infatti, il corpo non fosse l'oggetto della mente umana, le idee delle affezioni del corpo non sarebbero in Dio (*per il cor.*

Prop. 9. hujus), quatenus mentem nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), ideae affectionum corporis non essent in nostra mente; atqui (*per Axiom. 4. hujus*) ideas affectionum corporis habemus. Ergo objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, idque (*per Prop. 11. hujus*) actu existens. Deinde, si praeter corpus etiam aliud esset mentis objectum, cum nihil (*per Prop. 36. p. 1.*) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (*per Prop. 12. hujus*) necessario alicujus ejus effectus idea in mente nostra dari; atqui (*per Axiom. 5. hujus*) nulla ejus idea datur. Ergo objectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur *hominem mente, et corpore constare*, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Scholium

Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam, quid per mentis, et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate, sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo, ac humani corporis ideae: atque adeo, quicquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout

della prop. 9 di questa parte), in quanto egli costituisce la nostra mente, ma in quanto costituirebbe la mente di un'altra cosa, cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) le idee delle affezioni del corpo non sarebbero nella nostra mente; ma (*per l'ass. 4 di questa parte*) noi abbiamo le idee delle affezioni del corpo. Dunque l'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, e precisamente (*per la prop. 11 di questa parte*) il corpo esistente in atto. Se poi, oltre al corpo, fosse pure oggetto della mente qualche altra cosa, poiché (*per la prop. 36 della I parte*) non esiste nulla da cui non segua qualche effetto, dovrebbe allora essere data necessariamente nella nostra mente (*per la prop. 12 di questa parte*) un'idea di quest'effetto; ma (*per l'ass. 5 di questa parte*) non ne è data alcuna idea. Dunque l'oggetto della nostra mente è il corpo esistente e niente altro. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che *l'uomo è costituito di mente e di corpo* e che il corpo umano, secondo che lo sentiamo, esiste.

Scolio

Da ciò comprendiamo non solo che la mente umana è unita al corpo, ma anche che cosa si debba intendere per unione della mente e del corpo. Nessuno però potrà comprenderla adeguatamente, ossia distintamente, se prima non conosce adeguatamente la natura del nostro corpo. Tutto ciò, infatti, che abbiamo mostrato sinora è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri individui, i quali, benché in gradi diversi, sono tutti animati. Di qualunque cosa, infatti, è data necessariamente in Dio un'idea, la cui causa è Dio allo stesso modo che è causa dell'idea del corpo umano: e quindi tutto ciò che abbiamo detto dell'idea del corpo umano si deve dire necessariamente dell'idea di qualunque cosa. Non possiamo tuttavia negare neanche che le idee differiscano tra di loro come gli oggetti stessi, e che l'una sia più eccellente dell'altra, e contenga maggiore realtà secondo che

objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo ejus mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus: deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non, nisi admodum confusam, habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare, et demonstrare, ad quod necesse est, pauca de *natura corporum* praemittere.

AXIOMA I

Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt.

AXIOMA II

Unumquodque corpus jam tardius, jam celerius movetur.

LEMMA I

Corpora ratione motus, et quietis, celeritatis, et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

l'oggetto dell'una sia più eccellente e contenga maggiore realtà che l'oggetto dell'altra; e per questa ragione, per determinare in che cosa la mente umana differisca dalle altre e in che cosa sia a esse superiore, ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura del suo oggetto, cioè la natura del corpo umano. Io qui non posso spiegarla ampiamente, né ciò è necessario per quello che voglio dimostrare. Dico tuttavia in generale che quanto più, rispetto agli altri, un corpo è adatto a fare o a patire più cose contemporaneamente, tanto più, rispetto alle altre, la sua mente è adatta a percepire più cose simultaneamente; e quanto più le azioni di un corpo dipendono da lui solo e quanto meno altri corpi concorrono con lui nell'azione, tanto più la sua mente è adatta a conoscere distintamente. Da qui possiamo conoscere la superiorità d'una mente sulle altre: possiamo poi vedere anche la causa per la quale non abbiamo del nostro corpo se non una conoscenza assai confusa, e parecchie altre cose che in seguito dedurrò da queste proposizioni. Per questo motivo ho creduto che valesse la pena spiegare e dimostrare più accuratamente queste proposizioni, e, per far ciò, è necessario premettere poche cose riguardo alla *natura dei corpi*.

ASSIOMA 1

Tutti i corpi sono o in moto o in quiete.

ASSIOMA 2

Ciascun corpo si muove ora più lentamente, ora più velocemente.

LEMMA 1

I corpi si distinguono gli uni dagli altri in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza.

Demonstratio

Primam partem hujus per se notam suppono. At, quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet, tam ex *Prop. 5.* quam *8. p. 1.* Sed clarius ex iis, quae in *Schol. Prop. 15. p. 1.* dicta sunt.

LEMMA II

Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

Demonstratio

In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius, ejusdemque attributi conceptum involvunt (*per Defin. 1. hujus*); deinde, quod jam tardius, jam celerius, et absolute jam moveri, jam quiescere possunt.

LEMMA III

Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstratio

Corpora (*per Defin. 1. hujus*) res singulares sunt, quae (*per Lem. 1.*) ratione motus, et quietis ab invicem distinguuntur; adeoque (*per Prop. 28. p. 1.*) unumquodque ad motum, vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari, nempe (*per Prop. 6. hujus*) ab alio corpore, quod (*per Axiom. 1.*) etiam vel movetur, vel quiescit. At hoc etiam (*per eandem rationem*) moveri, vel quiescere non potuit, nisi ab alio ad motum, vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (*per eandem rationem*) ab alio, et sic in infinitum. *Q. e. d.*

Dimostrazione

Suppongo nota di per sé la prima parte di questo lemma. Ma che i corpi non si distinguano in ragione della sostanza è evidente tanto dalla *prop. 5* quanto dalla *prop. 8 della 1 parte*. Ma ciò è ancor più chiaro da quel che si è detto nello *scolio della prop. 15 della 1 parte*.

LEMMA 2

Tutti i corpi convengono in alcune cose.

Dimostrazione

Tutti i corpi, infatti, convengono anzitutto in questo, che implicano il concetto di un solo e medesimo attributo (*per la def. 1 di questa parte*); e poi che possono muoversi ora più lentamente ora più velocemente, e, assolutamente, ora essere in moto ora in quiete.

LEMMA 3

Un corpo in moto o in quiete ha dovuto essere determinato al moto o alla quiete da un altro corpo, che è stato pure determinato al moto o alla quiete da un altro, e questo a sua volta da un altro, e così via all'infinito.

Dimostrazione

I corpi (*per la def. 1 di questa parte*) sono cose singole, le quali (*per il lem. 1*) si distinguono le une dalle altre in ragione del moto e della quiete; e perciò (*per la prop. 28 della 1 parte*) ciascuno ha dovuto essere determinato necessariamente al moto e alla quiete da un'altra cosa singola, cioè (*per la prop. 6 di questa parte*) da un altro corpo, il quale (*per l'ass. 1*) è pure o in moto o in quiete. Ma anche questo (*per la medesima ragione*) non avrebbe potuto essere in moto o in quiete se non fosse stato determinato al moto o alla quiete da un altro, e questo a sua volta (*per la medesima ragione*) da un altro, e così via all'infinito. *C. d. d.*

Corollarium

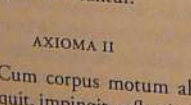
Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur. Quod etiam per se notum est. Nam, cum suppono, corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nihil aliud sequi poterat, quam ut corpus A quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescunque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur: contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua ad quiescendum determinatum fuit.

AXIOMA I

Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum, idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimode moveantur.

AXIOMA II

Cum corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.



Corollario

Da qui segue che un corpo in moto si muove fino a quando sia determinato da un altro alla quiete; e un corpo in quiete rimane pure in quiete sino a quando sia determinato da un altro al movimento. Anche questo è noto di per sé. Quando, infatti, suppongo che, per esempio, un corpo A sia in quiete, e non considero altri corpi in movimento, non potrò dir nulla del corpo A, se non che esso è in quiete. Se poi accade che il corpo A si muova, ciò certamente non è potuto provenire dal fatto che esso era in quiete; giacché da questo fatto non poteva seguire altro se non che il corpo A restasse in quiete. Se, invece, si suppone che A si muova, tutte le volte che consideriamo soltanto A, noi non ne potremo affermare altro se non che si muova. Se poi accade che A sia in quiete, certamente ciò non è potuto provenire dal movimento che aveva: perché dal movimento non poteva seguire altro se non che continuasse a muoversi; tale caso deriva, dunque, da una cosa che non era in A, cioè da una causa esterna dalla quale è stato determinato a fermarsi.

ASSIOMA 1

Tutte le maniere in cui un corpo è affetto da un altro corpo seguono dalla natura del corpo affetto e insieme dalla natura del corpo afficiente; di modo che un solo e medesimo corpo è mosso in maniere diverse secondo la diversità di natura dei corpi moventi, e, al contrario, corpi diversi sono mossi in maniere diverse da un solo e medesimo corpo.

ASSIOMA 2

Quando un corpo in movimento urta contro un altro in quiete che non riesce a smuovere, si riflette in modo da continuare a muoversi, e l'angolo formato dalla linea del movimento di riflessione col piano del corpo in quiete, contro il quale ha urtato, sarà uguale all'angolo che la linea del movimento d'incidenza forma col medesimo piano.

Atque haec de corporibus *simplicissimis*, quae scilicet solo motu, et quiete, celeritate, et tarditate ab invicem distinguuntur: jam ad *composita* ascendamus.

DEFINITIO

Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa *corpora invicem unita* dicemus, et omnia simul *unum corpus*, sive *individuum* componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

AXIOMA III

Quo partes individui, vel corporis compositi secundum majores, vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius, vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo difficilius, vel facilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura*, quorum autem partes secundum parvas, *mollia*, et quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo.

LEMMA IV

Si corporis, sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla ejus formae mutatione.

Questo per i corpi *più semplici*, per quelli cioè che si distinguono tra di loro soltanto per il moto e la quiete, per la velocità e la lentezza: ora eleviamoci ai corpi *composti*.

DEFINIZIONE

Quando più corpi di medesima o diversa grandezza sono premuti dagli altri in modo che aderiscano gli uni agli altri, o in modo che, se si muovono col medesimo grado o con gradi diversi di velocità, si comunichino reciprocamente i loro movimenti secondo un certo rapporto, noi diremo allora che questi *corpi* sono *uniti tra di loro* e che tutti compongono insieme *un solo corpo*, ossia un *individuo*, che si distingue dagli altri per quella unione di corpi.

ASSIOMA 3

Quanto maggiori o minori sono le superfici secondo le quali le parti di un individuo, o di un corpo composto, aderiscono le une alle altre, tanto più difficilmente o più facilmente esse possono essere costrette a cambiare la loro posizione, e, conseguentemente, tanto più facilmente o più difficilmente si può fare che l'individuo stesso assuma un'altra figura. E quindi chiamerò *duri* i corpi le cui parti aderiscono tra di loro secondo grandi superfici, *molli* quelli le cui parti aderiscono secondo piccole superfici, e infine *fluidi* quelli le cui parti si muovono le une rispetto alle altre.

LEMMA 4

Se da un corpo, ossia da un individuo composto di più corpi, si staccano alcuni corpi e, contemporaneamente, altrettanti della medesima natura subentrano al loro posto, l'individuo allora conserverà la sua natura primitiva, senz'alcun mutamento della sua forma.

Demonstratio

Corpora enim (*per Lem. 1.*) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (*per Defin. praeced.*) consistit; atqui haec (*per Hypothesin*), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur: retinebit ergo individuum, tam ratione substantiae, quam modi, suam naturam, uti ante. *Q. e. d.*

LEMMA V

Si partes, individuum componentes, majores, minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione.

Demonstratio

Hujus eadem est, ac praecedentis Lemmatis.

LEMMA VI

Si corpora quaedam, individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadam, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem individuum suam naturam, absque ulla formae mutatione.

Demonstratio

Per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in ejusdem definitione formam ipsius constituere diximus.

LEMMA VII

Retinet praeterea individuum, sic compositum, suam naturam,

Dimostrazione

I corpi, infatti (*per il lem. 1*), non si distinguono in ragione della sostanza, e ciò che costituisce la forma dell'individuo consiste in un'unione di corpi (*per la def. prec.*); ma questa (*per ipotesi*), anche se è continuo il mutamento dei corpi, si conserva. Dunque l'individuo conserverà la sua natura come prima, tanto in ragione della sostanza che del modo. *C. d. d.*

LEMMA 5

Se le parti che compongono un individuo diventano più grandi o più piccole, ma in una tale proporzione che tutte conservano reciprocamente lo stesso rapporto di moto e di quiete di prima, l'individuo conserva ugualmente la sua natura di prima, senz'alcun mutamento di forma.

Dimostrazione

È la medesima di quella del lemma precedente.

LEMMA 6

Se certi corpi che compongono un individuo sono costretti a volgere in un altra direzione il movimento che avevano in una certa direzione, ma in modo da poter continuare i loro movimenti e comunicarseli a vicenda nel medesimo rapporto di prima, l'individuo conserverà parimenti la sua natura senz'alcun cambiamento di forma.

Dimostrazione

Ciò è evidente di per sé. Si suppone, infatti, che l'individuo conservi tutto ciò che nella sua definizione abbiamo detto costituire la sua forma.

LEMMA 7

Un individuo così composto conserva inoltre la sua natura,

sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet.

Demonstratio

Patet ex ipsius definitione, quam vide ante *Lem. 4.*

Scholium

His itaque videmus, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus natura servata. Atque hucusque individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, et quiete, celeritate, et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit ergo (*per Lem. praeced.*) unaquaeque pars, absque ulla ipsius naturae mutatione jam tardius, jam celerius moveri, et consequenter motus suos citius, vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ulla ejus formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset, de corpore ex professo agere, prolixius explicare, et demonstrare debuissem. Sed jam dixi me aliud velle, nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

sia che si muova tutto o stia in quiete, sia che si muova in questa o in quella direzione, purché ciascuna parte conservi il suo movimento e lo comunichi alle altre come prima.

Dimostrazione

Ciò risulta a evidenza dalla definizione dell'individuo che si può vedere prima del *lem. 4*.

Scolio

Da ciò vediamo, dunque, come mai un individuo composto possa essere affetto in molti modi, pur conservando nondimeno la sua natura. E finora abbiamo concepito un individuo composto semplicemente di corpi che si distinguono soltanto per il moto e la quiete, per la velocità e la lentezza, cioè di corpi semplicissimi. Se ora ne concepiamo un altro, composto di più individui di natura diversa, troveremo che esso può essere affetto in parecchi altri modi, pur conservando nondimeno la sua natura. Poiché, infatti, ciascuna sua parte è composta di più corpi, ciascuna potrà quindi (*per il lem. preced.*), senz'alcun cambiamento della sua natura, muoversi ora più lentamente, ora più velocemente, e, di conseguenza, comunicare i suoi movimenti alle altre parti più rapidamente o più lentamente. Se, inoltre, concepiamo un terzo genere d'individui, composti di questi individui del secondo genere, troveremo che essi possono essere affetti in molti altri modi, senz'alcun cambiamento della loro forma. E se così procediamo all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale. Avrei dovuto spiegare e dimostrare queste cose più a lungo, se la mia intenzione fosse stata trattare di proposito del corpo. Ma ho già detto che mi propongo un fine diverso, e che non per altra ragione ho riferito queste cose se non perché da esse posso facilmente dedurre ciò che ho stabilito di dimostrare.

POSTULATA

I. *Corpus humanum* componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.

II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam *fluida*, quaedam *mollia*, et quaedam denique *dura* sunt.

III. Individua, corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

V. Cum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, ejus planum mutat, et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere.

PROPOSITIO XIV

Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.

Demonstratio

Corpus enim humanum (*per Post. 3. et 6.*) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in corpore humano contingunt (*per Prop. 12. hujus*), mens humana percipere debet. Est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior, etc. *Q. e. d.*

POSTULATI

1. Il *corpo umano* è composto di moltissimi individui (di natura diversa), ciascuno dei quali è assai composito.

2. Degl'individui di cui il corpo umano è composto, alcuni sono *fluidi*, alcuni *molli*, e alcuni, infine, *duri*.

3. Gl'individui componenti il corpo umano, e, conseguentemente, il corpo umano stesso, sono affetti dai corpi esterni in moltissimi modi.

4. Il corpo umano, per conservarsi, ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali è continuamente come rigenerato.

5. Quando una parte fluida del corpo umano è determinata da un corpo esterno in modo da colpire spesso un'altra parte molle, ne cambia la superficie e le imprime, per così dire, certe vestigia del corpo esterno che la spinge.

6. Il corpo umano può muovere in moltissimi modi i corpi esterni, e in moltissimi modi disporli.

PROPOSIZIONE 14

La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più vi è atta quanto più numerosi sono i modi in cui il suo corpo può essere disposto.

Dimostrazione

Il corpo umano, infatti (*per i post. 3 e 6*), è affetto dai corpi esterni in moltissimi modi ed è disposto in maniera da modificare in moltissimi modi i corpi esterni. Ma la mente umana deve percepire (*per la prop. 12 di questa parte*) tutto ciò che accade nel corpo umano. La mente umana è dunque atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta ecc. *C. d. d.*

PROPOSITIO XV

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

Demonstratio

Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis (*per Prop. 13. hujus*), quod (*per Post. 1.*) ex plurimis valde compositis individuis componitur. At cujuscunque individui, corpus componentis, datur necessario (*per Coroll. Prop. 8. hujus*) in Deo idea; ergo (*per Prop. 7. hujus*) idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVI

Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani, et simul naturam corporis externi.

Demonstratio

Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (*per Axiom. 1. post Coroll. Lem. 3.*): quare eorum idea (*per Axiom. 4 p. 1.*) utriusque corporis naturam necessario involvet; adeoque idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani, et corporis externi naturam involvit. *Q. e. d.*

Corollarium 1

Hinc sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

PROPOSIZIONE 15

L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice, ma composta di moltissime idee.

Dimostrazione

L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana è l'idea del corpo (*per la prop. 13 di questa parte*), il quale (*per il post. 1*) si compone di moltissimi individui assai compositi. Ma di ogni individuo componente il corpo è data necessariamente (*per il cor. della prop. 8 di questa parte*) un'idea in Dio; dunque (*per la prop. 7 di questa parte*) l'idea del corpo umano è composta di queste moltissime idee delle parti che lo compongono. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 16

L'idea di qualsiasi modo in cui il corpo umano è affetto dai corpi esterni deve implicare la natura del corpo umano e insieme la natura del corpo esterno.

Dimostrazione

Tutti i modi, infatti, nei quali un corpo è affetto, seguono dalla natura del corpo affetto e insieme dalla natura del corpo afficiente (*per l'ass. 1 dopo il cor. del lem. 3*); per la qual cosa la loro idea (*per l'ass. 4 di questa parte*) implicherà necessariamente la natura dell'uno e dell'altro corpo; e quindi l'idea di qualsiasi modo in cui il corpo umano è affetto da un corpo esterno implica la natura del corpo umano e del corpo esterno. *C. d. d.*

Corollario 1

Da qui segue in primo luogo che la mente umana percepisce insieme con la natura del proprio corpo quella di moltissimi altri corpi.

Corollarium II

Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant; quod in Appendice Partis Primae multis exemplis explicui.

PROPOSITIO XVII

Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat.

Demonstratio

Patet. Nam quamdiu corpus humanum sic affectum est, tamdiu mens humana (*per Prop. 12. hujus*) hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est (*per Prop. praeced.*), ideam habebit modi, actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam, vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit, adeoque mens (*per Coroll. 1. praeced.*) corpus externum, ut actu existens, vel ut praesens, contemplabitur, donec afficiatur, etc. *Q. e. d.*

Corollarium

Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

Demonstratio

Dum corpora externa corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (*per Post. 5.*) mutant, unde fit (*vide Axiom. 2. post Coroll. Lem. 3.*), ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant,

Corollario 2

Segue in secondo luogo che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni: il che ho spiegato con molti esempi nell'appendice della prima parte.

PROPOSIZIONE 17

Se il corpo umano è affetto da un modo che implica la natura d'un corpo esterno, la mente umana contemplerà questo corpo esterno come esistente in atto, o come presente a sé, fino a quando il corpo sia affetto da un'affezione che escluda l'esistenza o la presenza di questo stesso corpo esterno.

Dimostrazione

Ciò è evidente, perché fino a quando il corpo umano è affetto nel modo indicato, la mente umana (*per la prop. 12 di questa parte*) contemplerà quest'affezione del corpo, cioè (*per la prop. preced.*) avrà l'idea d'un modo esistente in atto, la quale implica la natura del corpo esterno; cioè avrà un'idea che non esclude ma pone l'esistenza o la presenza del corpo esterno. E perciò la mente (*per il cor. 1 della prop. preced.*) percepirà il corpo esterno come esistente in atto, o come presente, fino a quando sia affetta ecc. *C. d. d.*

Corollario

La mente potrà tuttavia contemplare come se fossero presenti, benché non esistano né siano presenti, i corpi esterni da cui il corpo umano è stato affetto una volta.

Dimostrazione

Quando corpi esterni determinano le parti fluide del corpo umano in modo che queste urtino spesso le più molli, ne mutano allora (*per il post. 5*) le superfici; onde accade (*vedi l'ass. 2 dopo il cor. del lem. 3*) che le parti fluide si riflettano da queste superfici in maniera diversa da quel che solevano prima,

et ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur, ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter, ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (*per Prop. 12. hujus*) iterum cogitabit, hoc est (*per Prop. 17. hujus*), mens iterum corpus externum, ut praesens, contemplabitur; et hoc toties, quoties corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare, quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties, ut praesentia, contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur. *Q. e. d.*

Scholium

Videmus itaque, qui fieri potest, ut ea, quae non sunt, veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (*vide Coroll. post Prop. 13. hujus*). Praeterea (*ex Coroll. praeced. et Coroll. 2. Prop. 16. hujus*) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, mens Pauli,

e che, anche dopo, incontrando col loro moto spontaneo le nuove superfici, si riflettano come quando furono spinte dai corpi esterni verso le vecchie superfici; e, conseguentemente, accade che esse, mentre così riflettendosi continuano a muoversi, modifichino il corpo umano nello stesso modo di allora, modo del quale la mente (*per la prop. 12 di questa parte*) avrà nuovamente la medesima idea; la mente, cioè (*per la prop. 17 di questa parte*), contemplerà di nuovo come presente il corpo esterno; e ciò tutte le volte che le parti fluide del corpo umano incontreranno col loro moto spontaneo le medesime superfici. Perciò, anche se i corpi esterni, da cui il corpo umano fu affetto una volta, non esistono più, la mente tuttavia li considererà come presenti tutte le volte che quest'azione del corpo si ripeterà. *C. d. d.*

Scolio

Vediamo così in qual modo possa accadere che consideriamo presenti le cose che non esistono, come spesso avviene. Può darsi, bensì, che ciò avvenga per altre cause; ma a me qui basta averne mostrato una sola mediante la quale io possa spiegare la cosa come se l'avessi dimostrata mediante la sua vera causa; non credo, tuttavia, di essermi allontanato di molto dalla causa vera, giacché tutti i postulati che qui ho ammesso difficilmente contengono qualcosa che non risulti dall'esperienza, di cui non ci è lecito dubitare dopo che abbiamo dimostrato che il corpo umano, secondo che lo sentiamo, esiste (*vedi il cor. dopo la prop. 13 di questa parte*). Inoltre (*per il cor. preced. e per il cor. 2 della prop. 16 di questa parte*) comprendiamo chiaramente quale differenza vi sia tra l'idea, per esempio, di Pietro, che costituisce l'essenza della mente di Pietro stesso, e l'idea del medesimo Pietro che è in un altro uomo, per esempio in Paolo. Quella, infatti, spiega direttamente l'essenza del corpo di Pietro stesso e non ne implica l'esistenza se non finché Pietro esiste; questa, invece, indica uno stato del corpo di Paolo, anziché la natura di Pietro; e, quindi, finché dura questo stato del corpo di Paolo, la mente di Paolo

quam vis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, *rerum imagines* vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem *imaginari* dicemus. Atque hic, ut, quid sit *error*, indicare incipiam, notetis velim, *mentis imaginationes* in se spectatas, nihil erroris continere, sive *mentem ex eo, quod imaginatur, non errare*; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (*per Defin. 7. p. 1.*), si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

PROPOSITIO XVIII

Si corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

Demonstratio

Mens (*per Coroll. praeced.*) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum corpus a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur, disponiturque, ac affectum est, cum quaedam ejus partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae: sed (*per Hypothesin*) corpus tum ita fuit dispositum, ut mens duo simul corpora imaginaretur; ergo jam etiam duo simul imaginabitur, atque mens ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur. *Q. e. d.*

considererà Pietro come a lei presente, anche se Pietro non esiste più. Per attenerci, inoltre, alle parole in uso, chiameremo *immagini di cose* le affezioni del corpo umano le cui idee ci rappresentano corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non riproducono le figure delle cose. E quando la mente contempla i corpi in questo modo diremo che essa li *immagina*. E a questo punto, per incominciare a indicare che cosa sia l'*errore*, vorrei notaste che le *immaginazioni della mente*, considerate in sé, non contengono alcun errore; o, in altre parole, *la mente non erra in quanto immagina*, ma solo in quanto si consideri priva dell'idea che escluda l'esistenza delle cose che essa immagina a sé presenti. Se la mente, infatti, mentre immagina a sé presenti cose inesistenti, sapesse nello stesso tempo che queste cose, in realtà, non esistono, attribuirebbe certamente questa potenza d'immaginare a una virtù della sua natura e non a un difetto; specialmente se questa facoltà d'immaginare dipendesse dalla sua natura soltanto, cioè (*per la def. 7 della 1 parte*), se questa facoltà d'immaginare della mente fosse libera.

PROPOSIZIONE 18

Se il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente più tardi immaginerà qualcuno di essi, subito si ricorderà anche degli altri.

Dimostrazione

La mente (*per il cor. preced.*) immagina un corpo perché il corpo umano è affetto e disposto dai vestigi d'un corpo esterno nello stesso modo in cui è stato affetto quando certe sue parti furono spinte dal corpo esterno stesso: ma (*per ipotesi*) il corpo allora fu disposto in modo che la mente immaginasse due corpi simultaneamente; dunque anche ora ne immaginerà due simultaneamente, e appena immaginerà l'uno o l'altro dei due, subito si ricorderà anche dell'altro. *C. d. d.*

Scholium

Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectionum corporis humani. Dico *primo* concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (*per Prop. 16. hujus*) ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico *secundo* hanc concatenationem fieri secundum ordinem, et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut, ex. gr. ex cogitatione vocis *pomi* homo Romanus statim in cogitationem fructus incidet, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem *pomum* audivit, dum ipsum fructum videret, et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde in cogitationem belli, etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri, etc. incidet, et sic unusquisque, prout

Scolio

Da qui comprendiamo chiaramente che cosa sia la memoria. Essa, infatti, non è altro se non un certo concatenamento d'idee implicanti la natura di cose che sono fuori del corpo umano, concatenamento che si compie nella mente secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano. Io dico *in primo luogo* che esso è un concatenamento di quelle idee soltanto che implicano la natura di cose che sono fuori del corpo umano; non già di idee che spiegano la natura di queste medesime cose, perché esse sono, in realtà (*per la prop. 16 di questa parte*), idee di affezioni del corpo umano che implicano la natura tanto di questo corpo quanto dei corpi esterni. Dico *in secondo luogo* che tale concatenamento si compie secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano, per distinguerlo dal concatenamento delle idee che si compie secondo l'ordine dell'intelletto, per il quale la mente percepisce le cose mediante le loro cause prime e che è il medesimo in tutti gli uomini. E da qui inoltre comprendiamo chiaramente per quale ragione la mente dal pensiero d'una cosa passi subito al pensiero d'un'altra cosa che non ha nessuna somiglianza con la prima; così, per esempio, un romano dal pensiero della parola *pomum* passa subito al pensiero d'un frutto che non ha nessuna somiglianza con quel suono articolato, né alcunché di comune con esso se non che il corpo di questo romano è stato spesso affetto da tali due cose, cioè che tale uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre contemporaneamente vedeva il frutto stesso; e così ciascuno passerà da un pensiero a un altro a seconda della maniera in cui l'abitudine di ciascuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. Un soldato, infatti, per esempio, avendo visto sulla sabbia le orme di un cavallo, subito passerà dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere, e da questo al pensiero della guerra ecc. Un contadino, invece, dal pensiero del cavallo passerà a quello dell'aratro, del campo ecc., e così ciascuno, secondo che

rerum imagines consuevit hoc, vel alio modo jungere, et concatenare, ex una in hanc, vel in aliam incidet cogitationem.

PROPOSITIO XIX

Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.

Demonstratio

Mens enim humana est ipsa idea, sive cognitio corporis humani (*per Prop. 13. hujus*), quae (*per Prop. 9. hujus*) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel quia (*per Post. 4.*) corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur; et ordo, et connexio idearum idem est (*per Prop. 7. hujus*), ac ordo, et connexio causarum; erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus itaque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit; hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), mens humana corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum corporis in Deo sunt, quatenus humanae mentis naturam constituit, sive mens humana easdem affectiones percipit (*per Prop. 12. hujus*), et consequenter (*per Prop. 16. hujus*) ipsum corpus humanum, idque (*per Prop. 17. hujus*) ut actu existens; percipit ergo eatenus tantum mens humana ipsum humanum corpus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XX

Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

è abituato a congiungere e a concatenare le immagini delle cose in questo o in quell'altro modo, da un medesimo pensiero passerà a questo o a quell'altro pensiero.

PROPOSIZIONE 19

La mente umana non conosce il corpo umano né sa che esiste se non mediante le idee delle affezioni da cui il corpo è affetto.

Dimostrazione

La mente umana, infatti, è l'idea stessa o la conoscenza del corpo umano (*per la prop. 13 di questa parte*), la quale (*per la prop. 9 di questa parte*) è in Dio, in quanto è considerato come affetto da un'altra idea di cosa singolare; ovvero, poiché (*per il post. 4*) il corpo umano ha bisogno di moltissimi corpi dai quali è continuamente come rigenerato, e l'ordine e la connessione delle idee sono lo stesso (*per la prop. 7 di questa parte*) che l'ordine e la connessione delle cause, tale idea sarà in Dio in quanto è considerato come affetto dalle idee di moltissime cose singolari. Dio, dunque, ha l'idea del corpo umano o conosce il corpo umano, in quanto è affetto da moltissime altre idee, e non in quanto costituisce la natura della mente umana; cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*), la mente umana non conosce il corpo umano. Le idee delle affezioni del corpo, invece, sono in Dio, in quanto costituisce la natura della mente umana, ossia la mente umana percepisce le stesse affezioni (*per la prop. 12 di questa parte*), e quindi essa (*per la prop. 16 di questa parte*) percepisce il corpo umano stesso e lo percepisce come esistente in atto (*per la prop. 17 di questa parte*); solo in questa misura la mente umana percepisce dunque il corpo umano. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 20

Anche della mente umana è data in Dio un'idea o conoscenza, la quale segue in Dio e si riferisce a Dio nella medesima maniera che l'idea o conoscenza del corpo umano.

Demonstratio

Cogitatio attributum Dei est (*per Prop. 1. hujus*); adeoque (*per Prop. 3. hujus*) tam ejus, quam omnium ejus affectionum, et consequenter (*per Prop. 11. hujus*) mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea, sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus, sed quatenus alia rei singularis idea affectus est (*per Prop. 9. hujus*). Sed ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio causarum (*per Prop. 7. hujus*); sequitur ergo haec mentis idea, sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea, sive cognitio corporis. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXI

Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

Demonstratio

Mentem unitam esse corpori ex eo ostendimus, quod scilicet corpus mentis sit objectum (*vide Prop. 12. et 13. hujus*); adeoque per eandem illam rationem idea mentis cum suo objecto, hoc est, cum ipsa mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa mens unita est corpori. *Q. e. d.*

Scholium

Haec Propositio longe clarius intelligitur ex dictis in *Schol. Prop. 7. hujus*; ibi enim ostendimus corporis ideam, et corpus, hoc est (*per Prop. 13. hujus*) mentem, et corpus unum, et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur; quare mentis idea, et ipsa mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea,

Dimostrazione

Il pensiero è un attributo di Dio (*per la prop. 1 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 3 di questa parte*) tanto di esso quanto di tutte le sue affezioni, e conseguentemente (*per la prop. 11 di questa parte*) anche della mente umana si deve necessariamente dare in Dio un'idea. Segue poi che quest'idea e conoscenza della mente umana non si dà in Dio, in quanto egli è infinito, ma in quanto è affetto da un'altra idea di cosa singolare (*per la prop. 9 di questa parte*). Ma l'ordine e la connessione delle idee sono i medesimi che l'ordine o la connessione delle cause (*per la prop. 7 di questa parte*); questa idea o conoscenza della mente segue dunque in Dio, e si riferisce a Dio nella medesima maniera che l'idea o la conoscenza del corpo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 21

Quest'idea della mente è unita alla mente nella medesima maniera in cui la mente stessa è unita al corpo.

Dimostrazione

Abbiamo dimostrato che la mente è unita al corpo in base al fatto che il corpo è l'oggetto della mente (*vedi le prop. 12 e 13 di questa parte*); e quindi per questa medesima ragione l'idea della mente dev'essere unita al suo oggetto, cioè alla mente stessa nel medesimo modo in cui la mente è unita al corpo. *C. d. d.*

Scolio

Questa proposizione si comprende molto più chiaramente da ciò che si è detto nello *scol. della prop. 7 di questa parte*; ivi, infatti, abbiamo mostrato che l'idea del corpo e il corpo, cioè (*per la prop. 13 di questa parte*) la mente e il corpo, sono un solo e identico individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione; quindi l'idea della mente e la mente stessa sono una sola e medesima cosa, che viene concepita sotto un solo e medesimo attributo, l'attributo cioè del pensiero. L'esistenza dell'idea della mente, dico,

et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea.

PROPOSITIO XXII

Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Demonstratio

Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur, et ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac *Prop. 20. hujus.* At ideae affectionum corporis in mente humana sunt (*per Prop. 12. hujus*), hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem, sive ideam habet, hoc est (*per Prop. 21. hujus*), in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIII

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

Demonstratio

Mentis idea, sive cognitio (*per Prop. 20. hujus*) in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac corporis idea, sive cognitio. At quoniam (*per Prop. 19. hujus*) mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit,

e quella della mente stessa seguono in Dio con la medesima necessità dalla medesima potenza di pensare, giacché, in realtà, l'idea della mente, cioè l'idea d'un'idea, non è altro che la forma dell'idea, in quanto quest'idea è considerata come un modo del pensare, senza riferimento al suo oggetto; appena, infatti, uno sa qualche cosa, sa nello stesso momento di saperla, e sa insieme di sapere che sa e così via all'infinito. Ma di ciò tratterò più tardi.

PROPOSIZIONE 22

La mente umana percepisce non solo le affezioni del corpo, ma anche le idee di queste affezioni.

Dimostrazione

Le idee delle idee delle affezioni seguono in Dio e si riferiscono a Dio nella medesima maniera che le stesse idee delle affezioni; il che si dimostra nello stesso modo che la *prop. 20 di questa parte*. Ma le idee delle affezioni del corpo sono nella mente umana (*per la prop. 12 di questa parte*), cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) in Dio, in quanto egli costituisce l'essenza della mente umana; dunque le idee di queste idee saranno in Dio, in quanto ha la conoscenza o l'idea della mente umana, cioè (*per la prop. 21 di questa parte*) saranno nella stessa mente umana, la quale, perciò, percepisce non solo le affezioni del corpo, ma anche le loro idee. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 23

La mente non conosce se stessa, se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo.

Dimostrazione

L'idea o la conoscenza della mente (*per la prop. 20 di questa parte*) segue in Dio e si riferisce a Dio nella medesima maniera che l'idea o la conoscenza del corpo. Poiché però (*per la prop. 19 di questa parte*) la mente umana non conosce il corpo umano

hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), quoniam cognitio corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae mentis naturam constituit; ergo nec cognitio mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam mentis humanae constituit; atque adeo (*per idem Coroll. Prop. 11. hujus*) mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus corpus afficitur, ideae naturam ipsius corporis humani involvunt (*per Prop. 16. hujus*), hoc est (*per Prop. 13. hujus*), cum natura mentis conveniunt; quare harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet: at (*per Prop. praeced.*) harum idearum cognitio in ipsa humana mente est; ergo mens humana eatenus tantum se ipsam novit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIV

Mens humana partium, corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit.

Demonstratio

Partes, corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (*vide Defin. post Coroll. Lem. 3.*), et non quatenus, ut individua, absque relatione ad humanum corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani corporis (*per Post. 1.*) valde composita individua, quorum partes (*per Lem. 4.*) a corpore humano, servata omnino ejusdem natura, et forma, segregari possunt, motusque suos (*vide Axiom. 1. post Lem. 3.*) aliis corporibus alia ratione communicare; adeoque (*per Prop. 3. hujus*) cujuscunque partis idea, sive cognitio in Deo erit, et quidem (*per Prop. 9. hujus*), quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis ipsa parte, ordine naturae, prior est

stesso, cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*), poiché la conoscenza del corpo umano non si riferisce a Dio in quanto egli costituisce la natura della mente umana; dunque neanche la conoscenza della mente si riferisce a Dio in quanto egli costituisce l'essenza della mente umana; e perciò (*per il medesimo cor. della prop. 11 di questa parte*) la mente umana, in questo senso, non conosce se stessa. Inoltre, le idee delle affezioni da cui il corpo è affetto implicano la natura del corpo umano stesso (*per la prop. 16 di questa parte*), cioè (*per la prop. 13 di questa parte*) s'accordano con la natura della mente; perciò la conoscenza di queste idee implicherà necessariamente la conoscenza della mente. Ma (*per la prop. preced.*) la conoscenza di queste idee è nella mente umana stessa; dunque la mente umana soltanto in questo senso conosce se stessa. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 24

La mente umana non implica la conoscenza adeguata delle parti costituenti il corpo umano.

Dimostrazione

Le parti componenti il corpo umano non appartengono all'essenza del corpo stesso, se non in quanto si comunicano vicendevolmente i loro movimenti secondo un certo rapporto (*vedi la def. che segue il cor. del lem. 3*), e non in quanto possono essere considerate come individui indipendentemente dalla loro relazione al corpo umano. Le parti del corpo umano sono, infatti (*per il post. 1*), individui assai compositi, le cui parti (*per il lem. 4*) si possono separare dal corpo umano, e comunicare i loro movimenti (*vedi l'ass. 1 dopo il lem. 3*) ad altri corpi secondo un rapporto diverso, senza che il corpo muti per nulla la sua natura e la sua forma; e perciò (*per la prop. 3 di questa parte*) l'idea o la conoscenza di qualsiasi parte sarà in Dio, e (*per la prop. 9 di questa parte*) in quanto, appunto, è considerato come affetto da un'altra idea di cosa singolare, la quale cosa singolare è anteriore alla parte stessa secondo l'ordine della natura

(*per Prop. 7. hujus*). Quod idem praeterea etiam de quacunque parte ipsius individui, corpus humanum componentis, est dicendum; adeoque cujuscunque partis, corpus humanum componentis, cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, et non quatenus corporis humani tantum habet ideam, hoc est (*per Prop. 13. hujus*) ideam, quae humanae mentis naturam constituit; atque adeo (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) humana mens partium, corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXV

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

Demonstratio

Ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (*vide Prop. 16. hujus*), quatenus externum ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus individuum est, quod ad corpus humanum non refertur, ejus idea, sive cognitio in Deo est (*per Prop. 9. hujus*), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (*per Prop. 7. hujus*) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani corporis habet, sive idea affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVI

Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

(*per la prop. 7 di questa parte*). La medesima cosa si deve dire, inoltre, di qualsiasi parte dello stesso individuo che entra nella composizione del corpo umano; e perciò la conoscenza di qualsiasi parte che entra nella composizione del corpo umano è in Dio in quanto è affetto da moltissime idee di cose, e non in quanto ha solo l'idea del corpo umano, cioè (*per la prop. 13 di questa parte*) l'idea che costituisce la natura della mente umana; e quindi (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) la mente umana non implica la conoscenza adeguata delle parti componenti il corpo umano. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 25

L'idea d'un'affezione qualsiasi del corpo umano non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno.

Dimostrazione

Abbiamo mostrato che l'idea d'un'affezione del corpo umano implica la natura del corpo esterno (*vedi la prop. 16 di questa parte*) in quanto il corpo esterno determina in una certa maniera il corpo umano. Ma in quanto il corpo esterno è un individuo che non si riferisce al corpo umano, la sua idea o conoscenza è in Dio (*per la prop. 9 di questa parte*), in quanto Dio è considerato come affetto dall'idea d'un'altra cosa, la quale (*per la prop. 7 di questa parte*) è anteriore per natura al corpo stesso esterno. Dunque la conoscenza adeguata del corpo esterno non è in Dio in quanto ha l'idea d'un'affezione del corpo umano, ossia, l'idea d'un'affezione del corpo umano non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 26

La mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo corpo.

Demonstratio

Si a corpore aliquo externo corpus humanum nullo modo affectum est, ergo (*per Prop. 7. hujus*) nec idea corporis humani, hoc est (*per Prop. 13. hujus*), nec mens humana idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (*per Prop. 16. hujus cum Coroll. 1. ejusdem*) corpus externum percipit. *Q. e. d.*

Corollarium

Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet.

Demonstratio

Cum mens humana per ideas affectionum sui corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (*vide Schol. Prop. 17. hujus*); nec mens alia ratione (*per Prop. praeced.*) corpora externa, ut actu existentia, imaginari potest. Atque adeo (*per Prop. 25. hujus*) quatenus mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVII

Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

Demonstratio

Quaelibet idea cujuscunque affectionis humani corporis eatenus naturam corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum corpus certo quodam modo affici consideratur (*vide Prop. 16. hujus*). At quatenus corpus humanum individuum est, quod multis aliis modis affici potest, ejus idea, etc. *Vide Demonstr. Prop. 25. hujus.*

Dimostrazione

Se il corpo umano non è stato affetto in nessun modo da qualche corpo esterno, dunque (*per la prop. 7 di questa parte*) neanche l'idea del corpo umano, cioè (*per la prop. 13 di questa parte*) neanche la mente umana è stata affetta in alcun modo dall'idea dell'esistenza di quel corpo, ossia essa non percepisce in nessun modo l'esistenza di quel corpo esterno. Ma essa percepisce il corpo esterno nella misura in cui (*per la prop. 16 di questa parte col suo cor. 1*) il corpo umano è in qualche maniera affetto da qualche corpo esterno. *C. d. d.*

Corollario

In quanto la mente umana immagina un corpo esterno, non ne ha una conoscenza adeguata.

Dimostrazione

Quando la mente umana considera i corpi esterni mediante le idee delle affezioni del suo corpo, noi diciamo che allora essa immagina (*vedi lo scol. della prop. 17 di questa parte*); né la mente può immaginare i corpi esterni, come esistenti in atto, in una maniera diversa (*per la prop. preced.*). E quindi (*per la prop. 25 di questa parte*) la mente, in quanto immagina i corpi esterni, non ne ha una conoscenza adeguata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 27

L'idea di una qualsiasi affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata del corpo umano stesso.

Dimostrazione

Qualsivoglia idea di una qualsiasi affezione del corpo umano implica la natura del corpo umano, in quanto questo corpo umano stesso è considerato come affetto in una certa maniera (*vedi la prop. 16 di questa parte*). Ma in quanto il corpo umano è un individuo che può essere affetto in molte altre maniere, la sua idea ecc. *Vedi la dim. della prop. 25 di questa parte.*

PROPOSITIO XXVIII

Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae, et distinctae, sed confusae.

Demonstratio

Ideae enim affectionum corporis humani, tam corporum externorum, quam ipsius humani corporis naturam involvunt (*per Prop. 16. hujus*), nec tantum corporis humani, sed ejus etiam partium naturam involvere debent; affectiones namque modi sunt (*per Post. 3.*), quibus partes corporis humani, et consequenter totum corpus afficitur. At (*per Prop. 24. et 25. hujus*) corporum externorum adaequata cognitio, ut et partium, corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (*ut per se notum*), ideae confusae. *Q. e. d.*

Scholium

Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara, et distincta; ut etiam idea mentis humanae, et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest.

PROPOSITIO XXIX

Idea ideae cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

Demonstratio

Idea enim affectionis corporis humani (*per Prop. 27. hujus*) adaequatam ipsius corporis cognitionem non involvit, sive ejus naturam adaequate non exprimit, hoc est (*per*

PROPOSIZIONE 28

Le idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono solo alla mente, non sono chiare e distinte ma confuse.

Dimostrazione

Le idee delle affezioni del corpo umano, infatti, implicano la natura tanto dei corpi esterni quanto quella dello stesso corpo umano (*per la prop. 16 di questa parte*), e non solo devono implicare la natura del corpo umano, ma anche quella delle sue parti; giacché le affezioni sono modi (*per il post. 3*) da cui sono affette le parti del corpo umano, e, conseguentemente, tutto il corpo. Ma (*per le prop. 24 e 25 di questa parte*) la conoscenza adeguata dei corpi esterni come anche delle parti componenti il corpo umano è in Dio in quanto è considerato non già come affetto dalla mente umana, ma come affetto da altre idee. Queste idee delle affezioni, in quanto si riferiscono alla sola mente umana, sono dunque come conseguenze senza premesse, cioè (*com'è noto di per sé*) idee confuse. *C. d. d.*

Scolio

Nella stessa maniera si dimostra che l'idea che costituisce la natura della mente umana non è, considerata in sé sola, chiara e distinta come non lo sono neanche l'idea della mente umana, né le idee delle idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono alla mente sola; il che ciascuno può vedere facilmente.

PROPOSIZIONE 29

L'idea dell'idea d'un'affezione qualsiasi del corpo umano non implica la conoscenza adeguata della mente umana.

Dimostrazione

L'idea, infatti, d'un'affezione del corpo umano (*per la prop. 27 di questa parte*) non implica la conoscenza adeguata del corpo stesso, ossia non ne esprime adeguatamente la natura; cioè (*per*

Prop. 13. hujus), cum natura mentis non convenit adaequate; adeoque (*per Axiom. 6. p. 1.*) hujus ideae idea adaequate humanae mentis naturam non exprimit, sive adaequatam ejus cognitionem non involvit. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (*per Prop. 23. hujus*). Corpus autem suum (*per Prop. 19. hujus*) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (*per Prop. 26. hujus*) corpora externa percipit; atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius (*per Prop. 29. hujus*), nec sui corporis (*per Prop. 27. hujus*), nec corporum externorum (*per Prop. 25. hujus*) habet adaequatam cognitionem, sed tantum (*per Prop. 28. hujus cum ejus Schol.*) mutilatam, et confusam. *Q. e. d.*

Scholium

Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, et mutilatam cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, vel alio modo interne disponitur, tum res clare, et distincte contemplatur, ut infra ostendam.

la prop. 13 di questa parte) non s'accorda adeguatamente con la natura della mente; e quindi (*per l'ass. 6 della parte I*) l'idea di questa idea non esprime adeguatamente la natura della mente umana, ossia non ne implica la conoscenza adeguata. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che la mente umana, tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni, una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata. La mente, infatti, non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo (*per la prop. 23 di questa parte*). Essa, poi, non percepisce il suo corpo (*per la prop. 19 di questa parte*) se non mediante le idee stesse delle affezioni, e solo pure mediante queste idee percepisce i corpi esterni (*per la prop. 26 di questa parte*); e quindi, in quanto ha queste idee, non ha né di sé (*per la prop. 29 di questa parte*) né del suo corpo (*per la prop. 27 di questa parte*) né dei corpi esterni (*per la prop. 25 di questa parte*) una conoscenza adeguata, ma solo (*per la prop. 28 di questa parte col suo scol.*) una conoscenza mutilata e confusa. *C. d. d.*

Scolio

Dico esplicitamente che la mente non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, cioè tutte le volte che è determinata dall'esterno, cioè dal concorso fortuito delle cose, a considerare questo o quello, e non già tutte le volte che è determinata dall'interno, cioè dal fatto che considera più cose simultaneamente, a conoscere le loro concordanze, le loro differenze e le loro opposizioni; tutte le volte, infatti, che essa è disposta interiormente in questo o in quel modo, contempla allora le cose chiaramente e distintamente, come dimostrerò più giù.

PROPOSITIO XXX

Nos de duratione nostri corporis nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstratio

Nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet (*per Axiom. 1. hujus*), nec etiam ab absoluta Dei natura (*per Prop. 21. p. 1.*). Sed (*per Prop. 28. p. 1.*) ad existendum, et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine, et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani corporis ideam habet (*per Coroll. Prop. 9. hujus*), quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur, hoc est (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXI

Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstratio

Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (*per Prop. 28. p. 1.*). Cum autem ex hac communi rerum singularium proprietate in praecedenti Propositione demonstraverimus, nos de duratione nostri corporis non,

PROPOSIZIONE 30

Noi non possiamo avere della durata del nostro corpo se non una conoscenza assai inadeguata.

Dimostrazione

La durata del nostro corpo non dipende dalla sua essenza (*per l'ass. 1 di questa parte*), e neppure dall'assoluta natura di Dio (*per la prop. 21 della 1 parte*). Il corpo, invece (*per la prop. 28 della 1 parte*), è determinato a esistere e a operare da cause tali che sono anch'esse determinate a esistere e a operare in una certa e determinata maniera da altre cause, e queste a loro volta da altre, e così all'infinito. La durata del nostro corpo dipende, dunque, dall'ordine comune della natura e dalla costituzione delle cose. Del modo, poi, in cui le cose sono costituite la conoscenza adeguata è data in Dio in quanto egli ha l'idea di tutte le cose, e non in quanto ha solo l'idea del corpo umano (*per il cor. della prop. 9 di questa parte*); quindi la conoscenza della durata del nostro corpo è in Dio assai inadeguata, in quanto egli è considerato soltanto come costituente la natura della mente umana, cioè (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) tale conoscenza è nella nostra mente assai inadeguata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 31

Noi non possiamo avere della durata delle cose singole che sono fuori di noi se non una conoscenza assai inadeguata.

Dimostrazione

Ciascuna cosa singola, infatti, allo stesso modo che il corpo umano, dev'essere determinata a esistere e a operare in una certa e determinata maniera da un'altra cosa singola, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito (*per la prop. 28 della 1 parte*). Ma poiché per mezzo di questa comune proprietà delle cose singole, nella proposizione precedente abbiamo dimostrato che noi non abbiamo della durata del nostro corpo

nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet ejus non, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes, et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (*per Prop. praeced.*), et hoc est id, quod per rerum contingentiam, et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum (*vide Schol. 1. Prop. 33. p. 1.*). Nam (*per Prop. 29. p. 1.*) praeter hoc nullum datur contingens.

PROPOSITIO XXXII

Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.

Demonstratio

Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt (*per Coroll. Prop. 7. hujus*), adeoque (*per Axiom. 6. p. 1.*) omnes verae sunt. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXIII

Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris, sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (*per Prop. praeced.*); extra Deum autem etiam nec esse, nec concipi potest (*per Prop. 15. p. 1.*). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur. *Q. e. d.*

se non una conoscenza assai inadeguata; dobbiamo dunque concludere la stessa cosa circa la durata delle cose singole, cioè che di essa non possiamo avere se non una conoscenza assai inadeguata. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che tutte le cose particolari sono contingenti e corruttibili. Noi non possiamo avere, infatti, nessuna conoscenza adeguata della loro durata (*per la prop. preced.*), e questo è ciò che dobbiamo intendere per contingenza delle cose e per possibilità della loro corruzione (*vedi lo scol. 1 della prop. 33 della 1 parte*); giacché (*per la prop. 29 della 1 parte*), oltre a questo, non vi è nulla di contingente.

PROPOSIZIONE 32

Tutte le idee in quanto si riferiscono a Dio sono vere.

Dimostrazione

Tutte le idee che sono in Dio, infatti, si accordano interamente coi loro ideati (*per il cor. della prop. 7 di questa parte*), e perciò (*per l'ass. 6 della 1 parte*) sono tutte vere. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 33

Non vi è nelle idee nulla di positivo per cui esse siano dette false.

Dimostrazione

Se lo neghi, concepisci, se è possibile, un modo positivo del pensare che costituisca la forma dell'errore, cioè della falsità. Questo modo del pensare non può essere in Dio (*per la prop. preced.*); e fuori di Dio non può né essere né essere concepito (*per la prop. 15 della 1 parte*). E quindi nelle idee non si può dar nulla di positivo per cui siano dette false. *C. d. d.*

PROPOSITIO XXXIV

Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, et perfecta, vera est.

Demonstratio

Cum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam, et perfectam, nihil aliud dicimus (*per Coroll. Prop. 11. hujus*), quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata, et perfecta, et consequenter (*per Prop. 32. hujus*), nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXV

Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, et confusae involvunt.

Demonstratio

Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (*per Prop. 33. hujus*); at falsitas in absoluta privatione consistere nequit (mentes enim, non corpora errare, nec falli dicuntur), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt, ignorare, et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio, sive ideae inadaequatae, et confusae involvunt, consistit. *Q. e. d.*

Scholium

In *Schol. Prop. 17. hujus Partis* explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit; sed ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo; nempe: Falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt, humanas actiones

PROPOSIZIONE 34

Ogni idea, che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera.

Dimostrazione

Quando diciamo che un'idea adeguata e perfetta è data in noi, non diciamo altro (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) se non che un'idea adeguata e perfetta è data in Dio, in quanto egli costituisce l'essenza della nostra mente; e conseguentemente (*per la prop. 32 di questa parte*) non diciamo altro se non che una tale idea è vera. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 35

La falsità consiste in una privazione di conoscenza che è implicata dalle idee inadeguate, cioè mutilate e confuse.

Dimostrazione

Nelle idee non è dato nulla di positivo che costituisca la forma della falsità (*per la prop. 33 di questa parte*); ma la falsità non può consistere in una privazione assoluta (delle menti, infatti, non dei corpi, si dice che errano e s'ingannano), e neanche in un'assoluta ignoranza; perché ignorare ed errare sono cose diverse; quindi essa consiste in una privazione di conoscenza, che è implicata dalla conoscenza inadeguata delle cose, cioè dalle idee inadeguate e confuse. *C. d. d.*

Scolio

Nello *scol. della prop. 17 di questa parte* ho spiegato in qual senso l'errore consista in una privazione di conoscenza; ma per spiegare la cosa ancor più ampiamente, darò un esempio. Gli uomini s'ingannano nel credersi liberi, e tale opinione consiste solo in questo, che essi sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui sono determinati. L'idea della loro libertà è dunque questa: che essi non conoscono alcuna causa delle loro azioni. Se dicono, infatti, che le azioni umane

a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit, et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant, et animae sedes, et habitacula fingunt, vel risum, vel nauseam movere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur, qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam, et hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra sescentos terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

PROPOSITIO XXXVI

Ideae inadaequatae, et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae, sive clarae, ac distinctae ideae.

Demonstratio

Ideae omnes in Deo sunt (*per Prop. 15. p. 1.*); et, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (*per Prop. 32. hujus*), et (*per Coroll. Prop. 7. hujus*) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae, nec confusae sunt; nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur (*qua de re vide Prop. 24. et 28. hujus*): adeoque omnes tam adaequatae, quam inadaequatae eadem necessitate (*per Coroll. Prop. 6. hujus*) consequuntur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXVII

Id, quod omnibus commune (*de his vide supra Lem. 2.*), quodque aeque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.

dipendono dalla volontà, queste sono parole con cui non collegano nessuna idea; perché tutti ignorano che cosa sia la volontà e in qual modo essa muova il corpo; quelli che blaterano di altro e immaginano sedi e dimore dell'anima sogliono suscitare o riso o nausea. Parimenti, quando guardiamo il sole, immaginiamo che esso disti da noi circa duecento piedi; e questo errore non consiste in tale immaginazione di per sé sola, ma nel fatto che, mentre immaginiamo il sole in questo modo, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di tale immaginazione. Anche se dopo, infatti, conosciamo che esso dista da noi più di seicento diametri terrestri, nondimeno sempre ce lo immagineremo vicino; giacché immaginiamo il sole tanto vicino non perché ne ignoriamo la vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole nella misura in cui il corpo stesso è affetto da questo.

PROPOSIZIONE 36

Le idee inadeguate e confuse seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte.

Dimostrazione

Tutte le idee sono in Dio (*per la prop. 15 della 1 parte*); e, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere (*per la prop. 32 di questa parte*) e adeguate (*per il cor. della prop. 7 di questa parte*); e perciò non vi sono idee inadeguate e confuse se non in quanto si riferiscono alla mente singola di qualcuno (*su ciò vedi le prop. 24 e 28 di questa parte*): e quindi tutte le idee, tanto le adeguate quanto le inadeguate, seguono con la medesima necessità (*per il cor. della prop. 6 di questa parte*). *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 37

Ciò che è comune a tutte le cose (*su ciò vedi sopra il lem. 2 di questa parte*) e che è ugualmente nella parte e nel tutto non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola.

Demonstratio

Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicujus rei singularis constituere; nempe, essentiam B. Ergo (*per Defin. 2. hujus*) id sine B non poterit esse, neque concipi; atqui hoc est contra Hypothesin: ergo id ad essentiam B non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXVIII

Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequate.

Demonstratio

Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune, quodque aeque in parte cujuscunque corporis, ac in toto est. Dico A non posse concipi, nisi adaequate. Nam ejus idea (*per Coroll. Prop. 7. hujus*) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus ideas habet ejusdem affectionum, quae (*per Prop. 16. 25. et 27. hujus*) tam corporis humani, quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (*per Prop. 12. et 13. hujus*), haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus mentem humanam constituit, sive quatenus ideas habet, quae in mente humana sunt; mens igitur (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) A necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum, vel quodcunque externum corpus percipit, nec A alio modo potest concipi. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (*per Lem. 2.*) omnia corpora

Dimostrazione

Se lo neghi, concepisci, se è possibile, che quest'elemento comune costituisca l'essenza di qualche cosa singola; per esempio, l'essenza di B. Esso dunque (*per la def. 2 di questa parte*) non potrà né essere né essere concepito senza B. Ma ciò è contro l'ipotesi: esso dunque non appartiene all'essenza di B, né costituisce l'essenza di alcuna cosa singola. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 38

Ciò che è comune a tutte le cose, e ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, non può essere concepito se non adeguatamente.

Dimostrazione

Sia A qualche cosa che è comune a tutti i corpi e che è ugualmente nella parte e nel tutto di qualsiasi corpo. Dico che A non può essere concepito se non adeguatamente. L'idea di A, infatti (*per il cor. della prop. 7 di questa parte*), sarà necessariamente adeguata in Dio, sia in quanto egli ha l'idea del corpo umano, sia in quanto ha le idee delle affezioni di questo corpo, le quali idee (*per le prop. 16, 25 e 27 di questa parte*) implicano in parte la natura tanto del corpo umano quanto dei corpi esterni; cioè (*per le prop. 12 e 13 di questa parte*) quest'idea sarà necessariamente adeguata in Dio in quanto egli costituisce la mente umana, cioè in quanto ha le idee che sono nella mente umana. La mente, dunque (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*), percepisce A necessariamente in modo adeguato, e ciò sia in quanto percepisce se stessa, sia in quanto percepisce il suo corpo o un corpo esterno qualunque, e A non può essere concepito in un'altra maniera. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che vi sono alcune idee o nozioni comuni a tutti gli uomini; giacché (*per il lem. 2*) tutti i corpi convengono

in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequate, sive clare, et distincte percipi.

PROPOSITIO XXXIX

Id, quod corpori humano, et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, commune est, et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aeque, ac in toto est, ejus etiam idea erit in mente adaequata.

Demonstratio

Sit A id, quod corpori humano, et quibusdam corporibus externis commune est, et proprium, quodque aeque in humano corpore, ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cujuscunque corporis externi parte, ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata (*per Coroll. Prop. 7. hujus*), tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur jam humanum corpus a corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A, hujus affectionis idea proprietatem A involvet (*per Prop. 16. hujus*), atque adeo (*per idem Coroll. Prop. 7. hujus*) idea hujus affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est, hoc est (*per Prop. 13. hujus*), quatenus mentis humanae naturam constituit; adeoque (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) haec idea est etiam in mente humana adaequata. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia.

in alcune cose che (*per la prop. preced.*) devono essere percepite adeguatamente, cioè chiaramente e distintamente, da tutti.

PROPOSIZIONE 39

Di ciò che è comune e proprio al corpo umano e ad alcuni corpi esterni da cui il corpo umano suole essere affetto, e che è ugualmente nella parte e nel tutto di qualunque di questi corpi, vi sarà pure nella mente un'idea adeguata.

Dimostrazione

Sia A ciò che è comune e proprio al corpo umano e ad alcuni corpi esterni, che si trova ugualmente nel corpo umano e in questi medesimi corpi esterni, e che, infine, è ugualmente nella parte e nel tutto di qualunque di questi corpi esterni. Dello stesso A sarà data allora un'idea adeguata in Dio (*per il cor. della prop. 7 di questa parte*), sia in quanto egli ha l'idea del corpo umano, sia in quanto ha le idee dei corpi esterni supposti. Si supponga ora che il corpo umano sia affetto da un corpo esterno mediante ciò che ha in comune con lui, cioè da A: l'idea di quest'affezione implicherà la proprietà A (*per la prop. 16 di questa parte*), e quindi (*per il medesimo cor. della prop. 7 di questa parte*) l'idea di quest'affezione, in quanto implica la proprietà A, sarà adeguata in Dio in quanto è affetto dall'idea del corpo umano; cioè (*per la prop. 13 di questa parte*) in quanto costituisce la natura della mente umana; e perciò (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) quest'idea è pure adeguata nella mente umana. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che la mente è tanto più atta a percepire più cose adeguatamente quante più proprietà il suo corpo ha comuni con altri corpi.

PROPOSITIO XL

Quaecunque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

Demonstratio

Patet. Nam cum dicimus, in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (*per Coroll. Prop. II. hujus*), quam quod in ipso Divino intellectu detur idea, cujus Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est, sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit.

Scholium I

His causam notionum, quae *communes* vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum, sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent. Deinde quaeriam communes, et quaenam iis tantum, qui praejudiciis non laborant, clarae, et distinctae, et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas *secundas* vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia, quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi tractatui, et etiam, ne propter nimiam hujus rei prolixitatem, fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi. Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini, *transcendentales* dicti, suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (*quid imago sit, explicui in Schol. Prop. 17. hujus*) in se distincte simul formandi, qui si

PROPOSIZIONE 40

Tutte le idee che nella mente seguono da idee che in essa sono adeguate sono pure adeguate.

Dimostrazione

È chiaro. Quando diciamo, infatti, che nella mente umana un'idea segue da idee che in essa sono adeguate non diciamo altro (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*) se non che nello stesso intelletto divino è data una idea della quale Dio è causa non in quanto è infinito, né in quanto è affetto dalle idee di moltissime cose singole, ma in quanto costituisce soltanto l'essenza della mente umana.

Scolio 1

Con ciò ho spiegato la causa delle nozioni che sono dette *comuni* e che sono i fondamenti del nostro raziocinio. Vi sono però altre cause di certi assiomi o nozioni che sarebbe opportuno spiegare con questo nostro metodo; giacché da esse risulterebbe quali nozioni siano più utili delle altre e quali, invece, quasi di nessuna utilità; quali, poi, siano comuni e quali chiare e distinte soltanto per coloro che non soffrono di pregiudizi, e quali, infine, mal fondate. Risulterebbe inoltre donde le nozioni dette *seconde*, e quindi gli assiomi che si fondano in esse, abbiano tratto la loro origine, e altre conseguenze che un tempo ho meditato su queste cose. Ma poiché ho destinato tutto ciò a un altro trattato, e anche per non dare fastidio con un'eccessiva prolissità su questo argomento, ho deciso di soprassedere qui su ciò. Tuttavia, per non omettere nulla di quanto sia necessario sapere, aggiungerò alcune parole sulle cause da cui hanno tratto origine i termini detti *trascendentali*, come ente, cosa, qualcosa. Questi termini nascono dal fatto che il corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente solo un certo numero d'immagini nello stesso tempo (*ho spiegato che cosa sia l'immagine nello scol. della prop. 17 di questa parte*); se tale numero

excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Cum hoc ita se habeat, patet ex *Coroll. Prop. 17. et Prop. 18. hujus*, quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei, etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *universales* vocant, ut homo, equus, canis etc. Videlicet, quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem, etc.), eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus maxime, scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine *hominis* exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur, vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt,

è oltrepassato, queste immagini incominceranno a confondersi; e se il numero delle immagini che il corpo è capace di formare in sé distintamente è oltrepassato di molto, tutte si confonderanno senz'altro fra di loro. Poiché la cosa è così, è evidente dal *cor. della prop. 17* e dalla *prop. 18 di questa parte* che la mente umana potrà immaginare distintamente tanti corpi simultaneamente quante immagini si possono formare simultaneamente nel suo corpo. Ma, appena le immagini si confondono del tutto nel corpo, anche la mente immaginerà tutti i corpi confusamente senz'alcuna distinzione, e li comprenderà quasi sotto un solo attributo, cioè sotto l'attributo di ente, cosa ecc. Ciò si può anche dedurre dal fatto che le immagini non sempre hanno la medesima vivacità e da altre cause analoghe, che qui non vi è bisogno di spiegare; giacché per lo scopo a cui tendiamo basta considerarne soltanto una. Tutte, infatti, si riducono a questo, che tali termini significano idee in sommo grado confuse. Da cause simili sono nate inoltre quelle nozioni che chiamano *universali*, come uomo, cavallo, cane ecc. Ossia, perché nel corpo umano si formano simultaneamente così tante immagini, per esempio di uomini, che esse superano la potenza d'immaginare, non già completamente, a dir vero, ma sino al punto, tuttavia, che la mente non può immaginare le piccole differenze dei singoli uomini (ossia il colore, la grandezza ecc. di ciascuno), né il loro numero preciso, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti convengono, in quanto il corpo ne è affetto; il corpo, infatti, è stato affetto soprattutto da tale qualità comune a tutti, cioè da ciascun uomo singolo, e la mente esprime questa qualità con la parola *uomo*, e la afferma di infiniti uomini singoli, giacché, come abbiamo detto, essa non può immaginare il numero preciso degli uomini singoli. Ma si deve notare che queste nozioni non sono formate da tutti nello stesso modo, ma variano in ciascuno a seconda della cosa da cui il corpo è stato più spesso affetto e che la mente immagina o ricorda più facilmente. Per esempio, quelli che hanno contemplato più spesso con ammirazione la statura degli uomini

sub nomine *hominis* intelligent animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae.

Scholium II

Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare I. Ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis (*vide Coroll. Prop. 29. hujus*): et ideo tales perceptiones *cognitionem ab experientia vaga* vocare consuevi. II. Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur (*vide Schol. Prop. 18. hujus*). Utrumque hunc res contemplandi modum *cognitionem primi generis, opinionem*, vel *imaginationem* in posterum vocabo. III. Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus (*vide Coroll. Prop. 38. et 39. cum ejus Coroll. et Prop. 40. hujus*); atque hunc *rationem*, et *secundi generis cognitionem* vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod *scientiam intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium,

intenderanno sotto il nome di *uomo* un animale di statura eretta; quelli, invece, che sono abituati a contemplare altra cosa formeranno degli uomini un'immagine comune diversa, come: l'uomo è un animale che ride, un animale bipede senza piume, un animale ragionevole; e così per gli altri oggetti ciascuno formerà immagini universali di cose, a seconda della disposizione del proprio corpo. Non vi è quindi da meravigliarsi che tra i filosofi, che han voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose, siano sorte tante controversie.

Scolio 2

Da tutto ciò che si è detto sopra si vede chiaramente che noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali che traggono la loro origine: 1. da oggetti singolari che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senz'ordine per l'intelletto (*vedi il cor. della prop. 29 di questa parte*): e per questa ragione io son solito chiamare tali percezioni *conoscenza per esperienza vaga*; 2. da segni, per esempio dal fatto che, avendo udito o letto certe parole, ci ricordiamo delle cose corrispondenti, e ce ne formiamo certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose (*vedi lo scol. della prop. 18 di questa parte*). Chiamerò d'ora in poi l'uno e l'altro modo di considerare le cose *conoscenza di primo genere, opinione* o *immaginazione*; 3. infine dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose (*vedi il cor. della prop. 38, e la prop. 39 col suo cor., e la prop. 40 di questa parte*), e chiamerò questo modo di considerare le cose *ragione* e *conoscenza del secondo genere*. Oltre a questi due generi di conoscenza ve n'è ancora un terzo, come mostrerò in seguito, che chiameremo *scienza intuitiva*. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose. Spiegherò tutto questo mediante l'esempio di una sola cosa. Sono dati, per esempio, tre numeri, e si vuole ottenerne un quarto che stia al terzo

ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi *Demonstr. Prop. 19. lib. 7. Euclid.*, nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1, 2, 3, nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6, atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

PROPOSITIO XLI

Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, et tertii est necessario vera.

Demonstratio

Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praecedenti Scholio pertinere, quae sunt inadaequatae, et confusae; atque adeo (*per Prop. 35. hujus*) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi, et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (*per Prop. 34. hujus*) est necessario vera. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLII

Secundi, et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

come il secondo al primo. I mercanti non esitano a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; o perché essi non hanno ancora lasciato cadere nell'oblio ciò che, senz'alcuna dimostrazione, hanno udito dal maestro, o perché essi hanno spesso sperimentato questo procedimento con numeri semplicissimi, o in forza della *dim. della prop. 19 del VII libro di Euclide*, cioè della proprietà comune dei numeri proporzionali. Ma per i numeri più semplici nessuno di questi mezzi è necessario. Dati, per esempio, i numeri 1, 2, 3, non vi è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché dal rapporto stesso del primo al secondo, che vediamo con un solo sguardo, concludiamo il quarto numero.

PROPOSIZIONE 41

La conoscenza del primo genere è l'unica causa della falsità, mentre quella del secondo e del terzo genere è necessariamente vera.

Dimostrazione

Abbiamo detto nello scolio precedente che alla conoscenza del primo genere appartengono tutte quelle idee che sono inadeguate e confuse; e quindi (*per la prop. 35 di questa parte*) questa conoscenza è l'unica causa della falsità. Abbiamo detto inoltre che alla conoscenza del secondo e del terzo genere appartengono le idee che sono adeguate; e quindi tale conoscenza (*per la prop. 34 di questa parte*) è necessariamente vera. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 42

La conoscenza del secondo e del terzo genere, e non già quella del primo, c'insegna a distinguere il vero dal falso.

Demonstratio

Haec Propositio per se patet. Qui enim inter verum, et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri, et falsi habere ideam, hoc est (*per Schol. 2. Prop. 40. hujus*) verum, et falsum secundo, aut tertio cognitionis genere cognoscere.

PROPOSITIO XLIII

Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

Demonstratio

Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata (*per Coroll. Prop. 11. hujus*). Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Hujus ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A (*per Prop. 20. hujus, cujus Demonstratio universalis est*). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est (*per idem Coroll. Prop. 11. hujus*), haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive (*per Prop. 34. hujus*) qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (*ut per se manifestum*), debet simul esse certus. *Q. e. d.*

Scholium

In *Schol. Prop. 21. hujus Partis* explicui, quid sit idea ideae; sed notandum, praecedentem Propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere;

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente di per sé. Chi, infatti, sa distinguere tra il vero e il falso deve avere un'idea adeguata del vero e del falso; cioè (*per lo scol. 2 della prop. 40 di questa parte*) deve conoscere il vero e il falso mediante il secondo o il terzo genere di conoscenza.

PROPOSIZIONE 43

Chi ha un'idea vera sa nello stesso tempo di avere un'idea vera, e non può dubitare della verità della cosa che conosce.

Dimostrazione

È un'idea vera in noi quella che in Dio, in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana, è adeguata (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*). Supponiamo, dunque, che sia data in Dio, in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana, l'idea adeguata A. Di quest'idea si deve pure dare in Dio necessariamente un'idea che si riferisce a Dio nella stessa maniera che l'idea A (*per la prop. 20 di questa parte, la cui dimostrazione è universale*). Ma l'idea A è supposta riferirsi a Dio, in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana; in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana; dunque anche l'idea dell'idea A deve riferirsi a Dio nella stessa maniera, cioè (*per lo stesso cor. della prop. 11 di questa parte*) questa idea adeguata dell'idea A sarà nella mente stessa che ha l'idea adeguata A; e quindi chi ha un'idea adeguata, ossia (*per la prop. 34 di questa parte*) chi conosce veramente una cosa, deve avere nello stesso tempo un'idea adeguata, o una conoscenza vera, della sua conoscenza, cioè (*com'è manifesto di per sé*) dev'esserne certo nello stesso tempo. *C. d. d.*

Scolio

Nello *scol. della prop. 21 di questa parte* ho spiegato che cosa sia l'idea dell'idea; ma si deve notare che la proposizione precedente è abbastanza manifesta di per sé. Nessuno, infatti, che abbia un'idea vera ignora che l'idea vera implica la massima certezza;

veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius, et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondisse puto; nempe, si idea vera, quatenus tantum dicitur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis, aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur), et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet? Deinde unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique, unde aliquis certo scire potest, se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant? Ad has, inquam, quaestiones me jam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram, et falsam attinet, constat ex *Prop. 35. hujus*, illam ad hanc sese habere, ut ens ad non-ens. Falsitatis autem causas a *Prop. 19.* usque ad *35. cum ejus Schol.* clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet, nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma. His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (*per Coroll. Prop. 11. hujus*); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae, et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.

poiché avere un'idea vera non significa altro se non conoscere una cosa perfettamente o nel modo migliore; e certamente nessuno può dubitare di questa cosa a meno che non creda che l'idea sia qualcosa di muto a guisa di una pittura in un quadro, e non un modo del pensare, cioè l'atto stesso di conoscere; e, di grazia, chi può sapere di conoscere una cosa, se prima non la conosce? cioè, chi può sapere di essere certo di una cosa se prima non è certo di questa cosa? Inoltre, che cosa si può dare di più chiaro e di più certo che sia norma di verità, se non l'idea vera? Senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso. E con ciò credo d'avere risposto alle questioni seguenti, cioè: se l'idea vera si distingue dalla falsa solo in quanto si dice che s'accorda col suo oggetto, allora dunque l'idea vera non supera per nulla la falsa in realtà o in perfezione (giacché esse vengono distinte solo mediante una denominazione estrinseca), e, conseguentemente, neanche l'uomo che ha idee vere supera in nulla l'uomo che ha solo idee false? Poi, da che cosa deriva che gli uomini abbiano idee false? E, infine, da che cosa uno può sapere con certezza di avere idee che s'accordano coi loro oggetti? Ma a tali questioni, ripeto, credo di avere già risposto. Giacché, per quanto riguarda la differenza tra l'idea vera e la falsa, risulta dalla *prop. 35 di questa parte* che la prima sta alla seconda come l'essere al non essere. Ho mostrato, poi, nel modo più chiaro le cause della falsità dalla *prop. 19* fino alla *prop. 35 col suo scol.* Da esse appare anche quale differenza vi sia tra l'uomo che ha idee vere e l'uomo che non ne ha se non false. Per quanto, infine, riguarda l'ultima questione, cioè, da che cosa un uomo possa sapere di avere un'idea che si accorda col suo oggetto, ho mostrato dianzi più che sufficientemente che ciò deriva dal solo fatto che egli ha un'idea che si accorda col suo oggetto, cioè dal fatto che la verità è norma di sé. A questo aggiungi che la nostra mente, in quanto percepisce le cose secondo verità, è parte dell'infinito intelletto di Dio (*per il cor. della prop. 11 di questa parte*); e perciò è tanto necessario che le idee chiare e distinte della mente siano vere quanto è necessario che siano vere le idee di Dio.

PROPOSITIO XLIV

De natura rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari.

Demonstratio

De natura rationis est res vere percipere (*per Prop. 41. hujus*), nempe (*per Axiom. 6. p. 1.*) ut in se sunt, hoc est (*per Prop. 29. p. 1.*), non ut contingentes, sed ut necessarias. *Q. e. d.*

Corollarium 1

Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur.

Scholium

Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (*Prop. 17. hujus cum ejus Coroll.*) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper, ut sibi praesentes, imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (*Prop. 18. hujus*) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo, ut sibi praesentia, contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe, ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum, et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex *Prop. 18. hujus* patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem,

PROPOSIZIONE 44

È proprio della natura della ragione contemplare le cose non come contingenti, ma come necessarie.

Dimostrazione

È proprio della natura della ragione percepire le cose secondo verità (*per la prop. 41 di questa parte*), ossia (*per l'ass. 6 della 1 parte*) come sono in sé, cioè (*per la prop. 29 della 1 parte*) non come contingenti, ma come necessarie. *C. d. d.*

Corollario 1

Da qui segue che dipende dalla sola immaginazione considerare le cose, tanto rispetto al passato quanto rispetto al futuro, come contingenti.

Scolio

In qual modo ciò avvenga lo spiegherò in poche parole. Abbiamo mostrato sopra (*nella prop. 17 col suo cor.*) che la mente immagina sempre le cose come a sé presenti, benché esse non esistano, a meno che non intervengano cause che escludano la loro esistenza presente. Abbiamo mostrato, poi (*nella prop. 18 di questa parte*), che se il corpo umano è stato una volta affetto simultaneamente da due corpi esterni, quando la mente in seguito immaginerà l'uno dei due, subito si ricorderà anche dell'altro, cioè li considererà ambedue come a sé presenti, a meno che non intervengano cause che escludano la loro esistenza presente. Nessuno dubita inoltre che noi immaginiamo anche il tempo, e ciò perché immaginiamo che i corpi si muovano gli uni più lentamente o più velocemente degli altri, o con uguale velocità. Supponiamo, dunque, un fanciullo che ieri abbia visto dapprima di mattina Pietro, poi a mezzogiorno Paolo, e alla sera Simeone, e oggi nuovamente di mattina Pietro. Dalla *prop. 18 di questa parte* è evidente che egli, appena vede la luce del mattino, subito immaginerà il sole nell'atto di percorrere la medesima parte del cielo che egli avrà visto nel giorno precedente,

sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum, et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli, et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum, et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis, Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, et cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum, vel praesens contemplamur, et consequenter res tam ad tempus praesens, quam ad praeteritum, vel futurum relatas, ut contingentes, imaginabimur.

Corollarium II

De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

Demonstratio

De natura enim rationis est res, ut necessarias, et non, ut contingentes, contemplari (*per Prop. praeced.*). Hanc autem rerum necessitatem (*per Prop. 41. hujus*) vere, hoc est (*per Axiom. 6. p. 1.*), ut in se est, percipit. Sed (*per Prop. 16. p. 1.*) haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas; ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta rationis notiones sint (*per*

ossia immaginerà il giorno intero e, insieme con l'ora mattutina, immaginerà Pietro, con l'ora meridiana Paolo, e con l'ora vespertina Simeone, cioè immaginerà l'esistenza di Paolo e di Simeone in relazione al futuro; e al contrario, se vede di sera Simeone, riferirà Paolo e Pietro al passato, immaginandoli, cioè, insieme col tempo passato; e farà ciò tanto più costantemente quanto più spesso li avrà visti in questo medesimo ordine. Se poi una volta accada che un'altra sera veda Giacomo invece di Simeone, allora il mattino seguente collocherà con l'immaginazione alla sera ora Simeone ora Giacomo ma non ambedue simultaneamente, giacché si suppone che egli abbia visto di sera solo l'uno dei due, ma non entrambi simultaneamente. La sua immaginazione dunque ondeggerà e, insieme con la sera futura, immaginerà ora questi ora quegli, cioè non considererà né l'uno né l'altro come qualcosa che sarà con certezza, ma l'uno e l'altro come qualcosa che sarà in modo contingente. E quest'ondeggiare dell'immaginazione sarà il medesimo se l'immaginazione si rivolga a cose che noi consideriamo nello stesso modo in relazione al passato o al presente; e conseguentemente immagineremo come contingenti le cose riferite tanto al presente, quanto al passato o al futuro.

Corollario 2

È proprio della natura della ragione percepire le cose sotto una certa specie d'eternità.

Dimostrazione

È proprio, infatti, della natura della ragione considerare le cose come necessarie e non come contingenti (*per la prop. preced.*). Essa, poi, percepisce questa necessità delle cose secondo verità (*per la prop. 41 di questa parte*), cioè (*per l'ass. 6 della I parte*) come è in se stessa. Ma (*per la prop. 16 della I parte*) questa necessità delle cose è la stessa necessità della natura eterna di Dio; è proprio dunque della natura della ragione considerare le cose sotto questa specie d'eternità. Aggiungi che i fondamenti della ragione sono nozioni (*per la*

Prop. 38. hujus), quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (*per Prop. 37. hujus*) nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLV

Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit.

Demonstratio

Idea rei singularis, actu existentis, ipsius rei tam essentiam, quam existentiam necessario involvit (*per Coroll. Prop. 8. hujus*): At res singulares (*per Prop. 15. p. 1.*) non possunt sine Deo concipi; sed, quia (*per Prop. 6. hujus*) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cujus res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae (*per Axiom. 4. p. 1.*) ipsarum attributi conceptum, hoc est (*per Defin. 6. p. 1.*), Dei aeternam, et infinitam essentiam involvere. *Q. e. d.*

Scholium

Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (*vide Prop. 16. p. 1.*). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide *Coroll. Prop. 24. p. 1.*

prop. 38 di questa parte) che spiegano ciò che è comune a tutte le cose, e che (*per la prop. 37 di questa parte*) non spiegano l'essenza di nessuna cosa singola; e che perciò devono essere concepite senz'alcuna relazione al tempo, ma sotto una certa specie d'eternità. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 45

Ciascuna idea d'un corpo qualsiasi, o di una cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio.

Dimostrazione

L'idea d'una cosa singola, esistente in atto, implica necessariamente tanto l'essenza quanto l'esistenza della cosa stessa (*per il cor. della prop. 8 di questa parte*). Ora le cose singole (*per la prop. 15 della 1 parte*) non possono essere concepite senza Dio; ma, poiché (*per la prop. 6 di questa parte*) hanno Dio come causa, in quanto è considerato sotto l'attributo del quale le cose stesse sono modi, le loro idee devono necessariamente implicare (*per l'ass. 4 della 1 parte*) il concetto del loro attributo, cioè (*per la def. 6 della 1 parte*) l'essenza eterna e infinita di Dio. *C. d. d.*

Scolio

Qui per esistenza non intendo la durata, cioè l'esistenza in quanto è concepita astrattamente e come una certa specie di quantità. Giacché parlo della natura stessa dell'esistenza, che è attribuita alle cose singole per il fatto che dalla eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi (*vedi la prop. 16 della 1 parte*). Parlo, ripeto, dell'esistenza stessa delle cose singole in quanto sono in Dio. Benché, infatti, ciascuna cosa sia determinata da un'altra cosa singola a esistere in una certa maniera, tuttavia, la forza per la quale ciascuna persevera nell'esistenza segue dall'eterna necessità della natura di Dio. Sulla qual cosa vedi il *cor. della prop. 24 della 1 parte*.

PROPOSITIO XLVI

Cognitio aeternae, et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata, et perfecta.

Demonstratio

Demonstratio praecedentis Propositionis universalis est, et, sive res, ut pars, sive, ut totum, consideretur, ejus idea, sive totius sit, sive partis (*per Prop. praeced.*), Dei aeternam, et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune, et aeque in parte, ac in toto est, adeoque (*per Prop. 38. hujus*) erit haec cognitio adaequata. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLVII

Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei.

Demonstratio

Mens humana ideas habet (*per Prop. 22. hujus*), ex quibus (*per Prop. 23. hujus*) se, suumque corpus (*per Prop. 19. hujus*), et (*per Coroll. 1. Prop. 16. et per Prop. 17. hujus*) corpora externa, ut actu existentia, percipit; adeoque (*per Prop. 45. et 46. hujus*) cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei habet adaequatam. *Q. e. d.*

Scholium

Hinc videmus, Dei infinitam essentiam, ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint, et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in *Schol. 2. Prop. 40. hujus Partis*, et de cujus praestantia et utilitate

PROPOSIZIONE 46

La conoscenza dell'essenza eterna e infinita di Dio, che è implicata da ogni idea, è adeguata e perfetta.

Dimostrazione

La dimostrazione della proposizione precedente è universale, e, sia che consideriamo una cosa come una parte sia che la consideriamo come un tutto, la sua idea, quella del tutto o quella della parte, implicherà (*per la prop. preced.*) l'essenza eterna e infinita di Dio. Quindi ciò che dà la conoscenza dell'essenza eterna e infinita di Dio è comune a tutte le cose, ed è ugualmente nella parte e nel tutto, e perciò (*per la prop. 38 di questa parte*) questa conoscenza sarà adeguata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 47

La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.

Dimostrazione

La mente umana ha idee (*per la prop. 22 di questa parte*) mediante le quali (*per la prop. 23 di questa parte*) percepisce sé e il proprio corpo (*per la prop. 19 di questa parte*) e (*per il cor. 1 della prop. 16 e per la prop. 17 di questa parte*) i corpi esterni, come esistenti in atto; e perciò (*per le prop. 45 e 46 di questa parte*) ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. *C. d. d.*

Scolio

Da qui vediamo che l'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti. E poiché, d'altra parte, tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio, ne segue che da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza del quale abbiamo parlato nello *scol. 2 della prop. 40 di questa parte* e della cui eccellenza e utilità

in Quinta Parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei, ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant, ut corpora, et quod nomen *Deus* junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem, vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores, et absurda esse putant, non sint.

PROPOSITIO XLVIII

In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

vi sarà luogo per noi di parlare nella quinta parte. Se poi gli uomini non hanno di Dio una conoscenza così chiara come quella delle nozioni comuni, ciò avviene perché essi non possono immaginare Dio come immaginano i corpi, e perché hanno congiunto il nome *Dio* con le immagini delle cose che sono abituati a vedere; il che gli uomini difficilmente possono evitare, perché sono affetti continuamente dai corpi esterni. E invero la maggior parte degli errori consiste solo in questo, che noi, cioè, non applichiamo correttamente i nomi alle cose. Quando, infatti, uno dice che le linee condotte dal centro del circolo alla sua circonferenza sono disuguali, egli certamente, almeno allora, intende per circolo altra cosa che i matematici. Alla stessa maniera, quando gli uomini sbagliano in un calcolo, hanno nel pensiero altri numeri che quelli che stanno sulla carta. Quindi, se tu riguardi al loro pensiero, essi certamente non sbagliano; tuttavia sembra che sbaglino perché crediamo che essi abbiano nel pensiero i numeri che sono sulla carta. Se ciò non fosse, noi non crederemmo che essi sbagliano; come non ho creduto che sbagliasse un tale che or ora ho udito gridare che il suo cortile era volato nella gallina del vicino, perché, cioè, il suo pensiero mi sembrava abbastanza chiaro. E da qui nasce la maggior parte delle controversie, cioè dal fatto che gli uomini non esprimono correttamente il loro pensiero, o dal fatto che essi interpretano male il pensiero altrui. Giacché, nel momento in cui si contraddicono maggiormente, in realtà pensano o le medesime cose o cose diverse; sicché ciò che in altri credono essere errore e assurdità, in realtà non lo è.

PROPOSIZIONE 48

Nella mente non vi è alcuna volontà assoluta o libera; ma la mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è pure determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito.

Demonstratio

Mens certus, et determinatus modus cogitandi est (*per Prop. 11. hujus*), adeoque (*per Coroll. 2. Prop. 17. p. 1.*) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi, et nolendi habere non potest; sed ad hoc, vel illud volendum (*per Prop. 28. p. 1.*) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc. Unde sequitur, has, et similes facultates, vel prorsus fictitias, vel nihil esse, praeter entia metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus, et voluntas ad hanc, et illam ideam, vel ad hanc, et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc, et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum, et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in Appendice Partis Primae. Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per *voluntatem* affirmandi, et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit, vel aversatur. At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint, praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio, et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem Propositionem, ut et *Defin. 3. hujus*, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per *ideas* imagines, quales

Dimostrazione

La mente è un modo certo e determinato del pensare (*per la prop. 11 di questa parte*), e perciò (*per il cor. 2 della prop. 17 della 1 parte*) non può essere causa libera delle sue azioni, ossia non può avere un'assoluta facoltà di volere e di non volere; ma dev'essere determinata a volere questo o quello (*per la prop. 28 della 1 parte*) da una causa che è pure determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra ecc. *C. d. d.*

Scolio

In questa stessa maniera si dimostra che nella mente non è data alcuna facoltà assoluta di conoscere, di desiderare, di amare ecc. Donde segue che questa e simili facoltà o sono del tutto fittizie, o non sono altro che enti metafisici o universali, che siamo soliti formare dalle cose particolari. Sicché l'intelletto e la volontà stanno a questa e quell'idea o a questa e quella volizione nel medesimo rapporto che la petreità sta a questa e quella pietra, e l'uomo a Pietro e Paolo. Abbiamo spiegato nell'Appendice della prima parte la causa per la quale gli uomini si credono liberi. Ma prima di procedere oltre, conviene notare a questo punto che io intendo per *volontà* la facoltà di affermare e di negare, e non la cupidità; intendo, dico, la facoltà mediante la quale la mente afferma o nega ciò che è vero o ciò che è falso, e non la cupidità, mediante la quale la mente appetisce le cose o le ha in avversione. Ma dopo che abbiamo dimostrato che queste facoltà sono nozioni universali che non si distinguono dalle cose singole dalle quali le formiamo, dobbiamo ora ricercare se le volizioni stesse siano qualche cosa, oltre alle idee stesse delle cose. Dobbiamo ricercare, dico, se nella mente si dia un'altra affermazione e negazione oltre a quella che è implicata dall'idea in quanto è idea, sul quale argomento vedi la proposizione seguente, come pure la *def. 3 di questa parte*, per evitare che il pensiero sia trasformato in una serie di pitture. Per *idee*, infatti, non intendo immagini come quelle

in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo.

PROPOSITIO XLIX

In mente nulla datur volitio, sive affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

Demonstratio

In mente (*per Prop. praeced.*) nulla datur absoluta facultas volendi, et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec, et illa affirmatio, et haec, et illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum, sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (*per Axiom. 3. hujus*) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec esse, nec concipi potest. Porro haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe, quod tres ejus anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea, sine hac affirmatione nec esse, nec concipi potest, adeoque (*per Defin. 2. hujus*) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacunque volitione, nempe, quod praeter ideam nihil sit. *Q. e. d.*

Corollarium

Voluntas, et intellectus unum, et idem sunt.

che si formano nel fondo dell'occhio o, se si vuole, in mezzo al cervello, ma concetti del pensiero.

PROPOSIZIONE 49

Nella mente non si dà alcuna volizione, cioè alcuna affermazione e negazione, oltre a quella che l'idea, in quanto è idea, implica.

Dimostrazione

Nella mente (*per la prop. preced.*) non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma si danno soltanto volizioni singole, cioè questa e quella affermazione, e questa e quella negazione. Concepiamo, dunque, una volizione singola, per esempio quel modo del pensare per il quale la mente afferma che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti. Quest'affermazione implica il concetto o l'idea del triangolo, cioè non può essere concepita senza l'idea del triangolo. È, infatti, la stessa cosa se dico che A deve implicare il concetto di B, o se dico che A non può essere concepito senza B. Quest'affermazione (*per l'ass. 3 di questa parte*), poi, non può neanche essere senza l'idea del triangolo. Dunque quest'affermazione senza l'idea del triangolo non può né essere né essere concepita. Inoltre questa idea del triangolo deve implicare questa medesima affermazione, cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Perciò, anche inversamente, quest'idea del triangolo senza quest'affermazione non può né essere né essere concepita, e quindi (*per la def. 2 di questa parte*) quest'affermazione appartiene all'essenza del triangolo, e non è altra cosa oltre a essa. E ciò che abbiamo detto di questa volizione (poiché l'abbiamo presa a piacere) si deve dire pure di qualunque volizione, cioè che essa non è nulla oltre all'idea. *C. d. d.*

Corollario

Volontà e intelletto sono una sola e medesima cosa.

Demonstratio

Voluntas, et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones, et ideas sunt (*per Prop. 48. hujus, et ejusdem Schol.*). At singularis volitio, et idea (*per Prop. praeced.*) unum, et idem sunt, ergo voluntas, et intellectus unum, et idem sunt. *Q. e. d.*

Scholium

His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus, falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae, et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide *Schol. Prop. 44. hujus Partis.* Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per *certitudinem* quid positivum intelligimus (*vide Prop. 43. hujus cum ejusdem Schol.*), non vero dubitationis privationem. At per *certitudinis privationem* falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis Propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad objectiones, quae in nostram hanc doctrinam objici possunt, respondeam; et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi, hujus doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in Quinta Parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas, et verba, quibus res significamus. Nam quia

Dimostrazione

La volontà e l'intelletto non sono nulla oltre alle volizioni e le idee singole stesse (*per la prop. 48 di questa parte e per il suo scol.*). Ma la volizione singola e l'idea singola sono una sola e medesima cosa (*per la prop. preced.*); dunque la volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa. *C. d. d.*

Scolio

Con ciò abbiamo rimosso quel che comunemente si crede che sia la causa dell'errore. Sopra, d'altra parte, abbiamo mostrato che la falsità consiste nella sola privazione che le idee mutilate e confuse implicano. L'idea falsa, perciò, in quanto è falsa, non implica alcuna certezza. Quando diciamo, dunque, che un uomo si adagia in idee false e non ne dubita, non perciò diciamo che egli sia certo, ma soltanto che non dubita o che si adagia in idee false perché non vi sono cause che facciano ondeggiare la sua immaginazione. Su ciò vedi lo *scol. della prop. 44 di questa parte.* Per quanto fortemente, dunque, si supponga che un uomo aderisca al falso, non diremo mai, tuttavia, che egli ne sia certo. Giacché per *certezza* intendiamo qualcosa di positivo (*vedi la prop. 43 di questa parte col suo scol.*), non già la privazione di dubbio. Invece per *privazione di certezza* intendiamo la falsità. Ma per spiegare più ampiamente la proposizione precedente restano da fare alcuni avvertimenti. Resta, poi, da rispondere alle obiezioni che si possono opporre a questa nostra dottrina; e, infine, per eliminare ogni scrupolo, ho creduto che valesse la pena indicare alcuni vantaggi di questa dottrina. Alcuni, dico: giacché i principali s'intenderanno meglio da ciò che diremo nella quinta parte.

Incomincio, dunque, col primo punto, e avverto i lettori di distinguere accuratamente tra l'idea o concezione della mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. È necessario, poi, che essi distinguano tra le idee e le parole con cui indichiamo le cose. Poiché, infatti, molti

haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de voluntate doctrinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt. Quippe, qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent, ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur, veluti picturas in tabula mutas, aspiciunt, et, hoc praejudicio praeoccupati, non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem, aut negationem involvere. Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant, aut negant. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque, et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt. Atque haec pauca de his monuisse sufficiat, quare ad praedictas *objectiones* transeo.

Harum *prima* est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, est, quia se experiri ajunt, se non majore assentiendi, sive affirmandi, et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam jam habemus, at quidem majore facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita.

confondono interamente o non distinguono abbastanza esattamente o abbastanza cautamente queste tre cose, cioè le immagini, le parole e le idee, hanno ignorato completamente questa dottrina sulla volontà, che è veramente necessario conoscere tanto per la speculazione quanto per il savio ordinamento della vita. Quelli, infatti, che credono che le idee consistano nelle immagini che si formano in noi per l'incontro dei corpi si persuadono che le idee di quelle cose delle quali non possiamo farci alcuna immagine somigliante siano non già idee, ma solo finzioni che immaginiamo per il libero arbitrio della volontà; considerano dunque le idee come mute pitture su un quadro, e, prevenuti da questo pregiudizio, non vedono che l'idea, in quanto è idea, implica affermazione o negazione. Quelli, poi, che confondono le parole con l'idea, o con l'affermazione stessa implicata dall'idea, credono di poter volere contrariamente a ciò che sentono; mentre, invece, solo a parole affermano o negano qualche cosa contrariamente a ciò che sentono. Ma potrà facilmente sbarazzarsi di questi pregiudizi colui che faccia attenzione alla natura del pensiero, la quale non implica affatto il concetto dell'estensione; e così comprenderà chiaramente che l'idea (poiché è un modo del pensare) non consiste né nell'immagine di qualche cosa, né in parole. L'essenza delle parole e delle immagini, infatti, è costituita da semplici movimenti corporei, che non implicano affatto il concetto del pensiero. E su questo argomento bastino questi pochi avvertimenti: passo quindi alle *obiezioni* sopra accennate.

La *prima* di esse è che si crede essere ben certo che la volontà si estenda più in là dell'intelletto, e quindi che ne sia diversa. E la ragione per la quale si crede che la volontà si estenda più in là dell'intelletto è che si dice di sapere per esperienza di non aver bisogno d'una facoltà d'assentire, cioè di affermare e di negare, maggiore di quella che già abbiamo, per assentire a infinite altre cose che non percepiamo, ma bensì d'una maggiore facoltà di conoscere. La volontà si distingue, dunque, dall'intelletto perché questo sarebbe finito, e quella, invece, infinita.

Secundo nobis objici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum, quatenus assentitur, aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum; nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas, sive facultas assentiendi libera sit, et a facultate intelligendi diversa.

Tertio objici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quam alia, hoc est, non majore potentia indigere videmur ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem, et intellectum.

Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene, et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam, vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo seipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem, et faciendi quicquid velit, habet. Praeter haec alia forsan possunt objici; sed quia inculcare non teneor, quid unusquisque somniare potest, ad has objectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter.

Et quidem ad *primam* dico, me concedere, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum

In *secondo luogo* ci si può obiettare che l'esperienza null'altro sembra che insegni più chiaramente se non che noi possiamo sospendere il nostro giudizio in modo da non assentire alle cose che percepiamo; il che è confermato anche dal fatto che nessuno si dice ingannarsi in quanto percepisce qualche cosa, ma solo in quanto dà o rifiuta il suo assenso. Per esempio, chi immagina un cavallo alato, non per questo concede che esista un cavallo alato, cioè non per questo s'inganna, a meno che non conceda contemporaneamente che esista un cavallo alato; nulla, dunque, sembra che l'esperienza insegni più chiaramente se non che la volontà, ossia la facoltà d'assentire, è libera e diversa dalla facoltà di conoscere.

In *terzo luogo* si può obiettare che un'affermazione non sembra contenga maggiore realtà di un'altra; cioè non sembra che noi abbiamo bisogno d'una maggiore potenza per affermare che ciò che è vero sia vero, che per affermare che qualcosa che è falso sia vero; mentre, invece, noi percepiamo che un'idea ha maggiore realtà o perfezione di un'altra; quanto più eccellenti, infatti, sono gli oggetti gli uni rispetto agli altri, tanto più perfette pure sono le loro idee le une rispetto alle altre; e anche da queste considerazioni sembra risultare una differenza tra la volontà e l'intelletto.

In *quarto luogo* si può obiettare: se l'uomo non opera mediante la libertà della sua volontà, che cosa dunque accadrà nel caso che egli sia in equilibrio, come l'asina di Buridano? Perirà forse di fame e di sete? Se io lo concedessi, sembrerei concepire un'asina o la statua d'un uomo, non già un uomo; se invece lo negassi, vorrebbe dire allora che egli determinerà se stesso, e quindi che ha la facoltà di andare dove vuole e di fare tutto ciò che vuole. Oltre a queste, si possono fare forse altre obiezioni; ma poiché non sono obbligato a inserire qui ciò che ciascuno può sognare a capriccio, mi curerò di rispondere soltanto a queste obiezioni, e lo farò nel modo più breve possibile.

E per quanto riguarda la *prima*, dichiaro di concedere che la volontà si estende più in là dell'intelletto, se per intelletto

claras tantummodo, et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones, sive concipiendi facultatem; nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita, quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire, sive percipere. Quod si dicant, infinita dari, quae percipere non possumus? regero, nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, majorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non majorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret majorem intellectum; sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cum itaque hanc omnium volitionum communem, sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur.

Ad *secundam* objectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem judicium suspendendi. Nam cum dicimus, aliquem judicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere. Est igitur judicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum, equum alatum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem.

s'intendono soltanto le idee chiare e distinte; nego però che la volontà si estenda più in là delle percezioni, cioè della facoltà di concepire; né vedo, in verità, per quale ragione la facoltà di volere si debba dire infinita a preferenza della facoltà di sentire; giacché, come mediante la medesima facoltà di volere possiamo affermare infinite cose (però l'una dopo l'altra, perché non possiamo affermare simultaneamente infinite cose), così anche mediante la medesima facoltà di sentire possiamo sentire, ossia percepire, infiniti corpi (beninteso, l'uno dopo l'altro). Se poi si dice che esistono infinite cose che noi non possiamo percepire, replicherò che noi non possiamo raggiungerle con nessun pensiero, e, quindi, con nessuna facoltà di volere. Ma si insiste: se Dio volesse far sì che noi percepissimo anche queste cose, dovrebbe darci, bensì, una maggiore facoltà di percepire, ma non una facoltà di volere maggiore di quella che ci ha dato. Il che è come se dicessero: se Dio volesse far sì che noi conoscessimo infiniti altri esseri, sarebbe, bensì, necessario che ci desse un intelletto più grande per abbracciare questi infiniti esseri, ma non un'idea dell'essere più universale di quella che ci ha dato. Noi, infatti, abbiamo mostrato che la volontà è un essere universale, cioè un'idea, mediante la quale spieghiamo tutte le volizioni singolari, cioè quel che è comune a tutte. Poiché, dunque, si crede che quest'idea comune o universale di tutte le volizioni sia una facoltà, non vi è affatto da stupirsi che si dica che questa facoltà si estende all'infinito oltre i limiti dell'intelletto. L'universale, infatti, si dice ugualmente di un individuo, come di più e come d'infiniti individui.

Alla *seconda* obiezione rispondo col negare che noi abbiamo un libero potere di sospendere il giudizio. Quando diciamo, infatti, che qualcuno sospende il suo giudizio, diciamo altro se non che egli si accorge di non percepire adeguatamente la cosa. La sospensione del giudizio è, dunque, in realtà, una percezione e non una libera volontà. Affinché ciò s'intenda chiaramente, concepiamo un fanciullo che immagini un cavallo alato e che non percepisca null'altro.

Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit (*per Coroll. Prop. 17. hujus*), nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario equum, ut praesentem, contemplabitur; nec de ejus existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet, se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, judicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilominus contingit, ut etiam in somnis judicium suspendamus, nempe cum somniamus, nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo (*vide Schol. Prop. 17. hujus*); sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit.

Atque his puto me ad *tertiam* etiam objectionem respondisse, nempe, quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem. Cujus propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli.

Poiché questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo (*per il cor. della prop. 17 di questa parte*), e il fanciullo non percepisce nulla che escluda l'esistenza del cavallo, egli considererà necessariamente il cavallo come presente e non potrà dubitare della sua esistenza, benché non ne sia certo. Noi sperimentiamo ciò ogni giorno nei sogni e non credo che vi sia alcuno il quale creda di avere, mentre sogna, il libero potere di sospendere il suo giudizio su ciò che sogna e di far sì che non sogni ciò che sogna di vedere: e nondimeno accade che anche nei sogni noi sospendiamo il nostro giudizio, cioè, quando sogniamo di sognare. Certamente io concedo che nessuno s'inganna in quanto percepisce, cioè concedo che le immaginazioni della mente, considerate in sé, non includono alcun errore (*vedi lo scol. della prop. 17 di questa parte*); ma nego che l'uomo non affermi nulla in quanto percepisce. Che cos'altro è, infatti, percepire un cavallo alato, se non affermare le ali del cavallo? Giacché, se la mente, oltre al cavallo alato, non percepisse niente altro, lo considererebbe come a sé presente, e non avrebbe nessun motivo di dubitare della sua esistenza e nessuna facoltà di dissentire, a meno che l'immaginazione del cavallo non sia congiunta con un'idea che escluda l'esistenza del medesimo cavallo, o a meno che la mente non percepisca che l'idea che ha del cavallo alato è inadeguata, e allora o negherà necessariamente l'esistenza del cavallo, o ne dubiterà necessariamente.

E con ciò credo di avere risposto anche alla *terza* obiezione, cioè che la volontà è qualcosa d'universale che si predica di tutte le idee e che significa soltanto ciò che è comune a tutte, ossia è l'affermazione la cui essenza adeguata, in quanto è così concepita astrattamente, deve per tale ragione essere in ciascuna idea, e solo sotto questo rispetto è la medesima in tutte; ma non già in quanto è considerata come costituente l'essenza di un'idea; giacché, in questo senso, tutte le affermazioni singole differiscono tra di loro tanto quanto le idee stesse. Per esempio, l'affermazione implicata dall'idea del circolo differisce da quella implicata dall'idea del triangolo tanto quanto l'idea del circolo differisce dall'idea del triangolo.

Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum, verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit (*vide Prop. 35. hujus cum ejus Schol. et Schol. Prop. 47. hujus*). Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus, et entia rationis, et abstracta cum realibus confundimus.

Quod denique ad *quartam* objectionem attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim, et famem, talem cibum, et talem potum, qui aeque ab eo distant), fame, et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit aestimandus? dico me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani, etc.

Superest tandem indicare, quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe

1. Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas, sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor, et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute, et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari exspectant,

Nego, poi, assolutamente, che, per affermare che ciò che è vero sia vero, noi abbiamo bisogno di un'uguale potenza di pensare che per affermare che ciò che è falso sia vero. Queste due affermazioni, infatti, se si guarda al pensiero, stanno tra di loro nel medesimo rapporto che l'essere e il non essere; giacché nelle idee non vi è nulla di positivo che costituisca la forma della falsità (*vedi la prop. 35 di questa parte col suo scol. e lo scol. della prop. 47 di questa parte*). Quindi qui soprattutto è il caso di notare quanto facilmente noi c'inganniamo quando confondiamo gli universali coi singolari, e gli enti di ragione e le astrazioni con gli esseri reali.

Per quel che riguarda, infine, la *quarta* obiezione, dichiaro di concedere pienamente che un uomo, posto in un tale equilibrio (cioè che non percepisce altro se non la sete e la fame, il tale cibo e la tale bevanda, ugualmente distanti da lui), perirà di fame e di sete. Se mi si domanda se un tale uomo si debba stimare piuttosto un asino che un uomo, rispondo di non saperlo, come non so neppure quanto si debba stimare colui che s'impicca e quanto si debbano stimare i fanciulli, gli stupidi, i pazzi ecc.

Resta finalmente da indicare quanto la conoscenza di questa dottrina sia utile per la vita, il che vedremo facilmente da ciò che segue. Essa infatti è utile:

1. In quanto insegna che noi agiamo per il solo volere di Dio e siamo partecipi della natura divina, e ciò tanto più quanto più perfette sono le azioni che facciamo e quanto sempre più conosciamo Dio. Questa dottrina, dunque, oltre a rendere l'animo del tutto tranquillo, ha anche il vantaggio d'insegnarci in che cosa consista la nostra suprema felicità o la nostra beatitudine, cioè nella sola conoscenza di Dio, dalla quale siamo indotti a fare soltanto quelle azioni che ci sono consigliate dall'amore e dalla pietà. Donde comprendiamo chiaramente quanto si allontanano dalla vera stima della virtù quelli che, quasi in cambio della più dura servitù, si aspettano di essere decorati da Dio coi premi più alti in ricompensa della loro virtù e delle loro azioni migliori,

quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, et summa libertas.

II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare, et ferre: nimirum, quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis.

III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus, et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus, et res postulat, ut in Quarta Parte ostendam.

IV. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem: quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint, et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant.

Atque his, quae in hoc Scholio agere constitueram, absolvi, et eo finem huic nostrae Secundae Parti impono, in qua puto me naturam mentis humanae, ejusque proprietates satis prolixe, et quantum rei, difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia, et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

Finis Secundae Partis.

come se la virtù e il servizio di Dio non fossero la felicità stessa e la suprema libertà.

2. Essa è utile, in quanto c'insegna in qual modo ci dobbiamo comportare verso le cose della fortuna o che non sono in nostro potere, ossia verso le cose che non seguono dalla nostra natura: aspettando e cioè sopportando con animo uguale l'uno e l'altro volto della fortuna, giacché tutto segue dall'eterno decreto di Dio con la medesima necessità con cui dall'essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti.

3. Questa dottrina giova alla vita sociale in quanto insegna a non odiare, a non disprezzare, a non deridere nessuno, a non adirarsi con nessuno, a non invidiare nessuno. Inoltre, in quanto insegna che ciascuno si contenti delle cose sue e sia d'aiuto al prossimo, non per pietà femminile, per parzialità o per superstizione, ma solo sotto la guida della ragione, cioè secondo che il tempo e la circostanza lo richiedono, come mostrerò nella quarta parte.

4. Questa dottrina, infine, giova pure non poco alla comune società, in quanto insegna in qual modo i cittadini debbano essere governati e diretti, cioè, non affinché servano da schiavi, ma affinché compiano liberamente ciò che è meglio.

E con ciò ho finito quanto avevo stabilito di trattare in questo scolio, e qui pongo fine a questa nostra seconda parte, nella quale credo di avere spiegato la natura della mente umana e le sue proprietà abbastanza ampiamente e chiaramente, per quanto lo permette la difficoltà del soggetto, e di avere comunicato pensieri dai quali si possono trarre molte importantissime conclusioni, sommamente utili e necessarie a conoscersi, come risulterà in parte da ciò che segue.

Fine della seconda parte.

Ethices Pars Tertia

De origine, et natura affectuum

PRAEFATIO

Plerique, qui de *affectibus*, et *hominum vivendi ratione* scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt. Humanae deinde impotentiae, et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed, nescio cui naturae humanae vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et, qui humanae mentis impotentiam eloquentius, vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori, et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint, et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam, et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum *Cartesium*, licet

Terza parte dell'Etica
Origine e natura degli affetti

Spinoza

parlano degli affetti in modo non naturale

PREFAZIONE

La maggior parte di quelli che hanno scritto sugli *affetti* e sulla *maniera di vivere degli uomini* sembra che trattino non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un impero in un impero. Credono, infatti, che l'uomo turbi l'ordine della natura più di quel che lo segua, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro se non da se stesso. Attribuiscono, poi, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane, non alla comune potenza della natura, ma a non so qual vizio della natura umana, che essi, per questa ragione, compiangono, deridono, disprezzano o, come accade perlopiù, detestano; e chi sa più eloquentemente o più argutamente censurare l'impotenza della mente umana è ritenuto quasi divino. Non sono mancati, tuttavia, uomini eminentissimi (alla cui fatica e operosità confessiamo di dovere molto) che hanno scritto molte cose eccellenti sulla retta maniera di vivere, e hanno dato ai mortali molti consigli pieni di prudenza; ma nessuno, ch'io sappia, ha determinato la natura e le forze degli affetti, e che cosa possa la mente, da parte sua, per dominarli. So bensì che il celeberrimo *Cartesio*, benché

etiam crediderit, mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus, et actiones detestari, vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia, et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda, et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eademque ejus virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eaedem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae, etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate, et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur. *De affectuum* itaque *natura, et viribus*, ac *mentis in eosdem potentia* eadem methodo agam, qua in praecedentibus de *Deo*, et *mente* egi, et humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.

abbia egli pure creduto che la mente abbia un potere assoluto sulle sue azioni, ha cercato, tuttavia, di spiegare gli affetti umani mediante le loro cause prime, e, insieme, di mostrare la via per la quale la mente può avere un dominio assoluto sugli affetti; ma, almeno secondo la mia opinione, non ha mostrato altro se non l'acume del suo grande ingegno, come dimostrerò a suo luogo. Per ora, infatti, voglio ritornare a quelli che preferiscono detestare o deridere anziché intendere gli affetti e le azioni degli uomini. A costoro senza dubbio sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini con procedimento geometrico, e voglia dimostrare con ragionamento certo cose che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende. Ma ecco qual è la mia argomentazione. Nulla avviene nella natura che si possa attribuire a un suo vizio; giacché la natura è sempre la medesima, e la sua virtù e potenza d'agire dappertutto una sola e medesima, cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutto avviene e si muta da una forma nell'altra, sono dovunque e sempre le medesime, e quindi una sola e medesima deve pure essere la maniera di conoscere la natura delle cose, quali che esse siano, e cioè mediante le leggi e le regole universali della natura. Gli affetti, dunque, dell'odio, dell'ira, dell'invidia ecc., considerati in sé, seguono dalla medesima necessità e dalla medesima virtù della natura da cui seguono le altre cose singole: e quindi riconoscono certe cause mediante le quali sono intese, e hanno certe proprietà altrettanto degne della nostra conoscenza quanto le proprietà di qualunque altra cosa la cui sola contemplazione basta a darci diletto. Tratterò dunque della *natura* e delle *forze degli affetti* e del *potere della mente su di essi* col medesimo metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di *Dio* e della *mente*, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi.

DEFINITIONES

I. *Causam adaequatam* appello eam, cujus effectus potest clare, et distincte per eandem percipi. *Inadaequatam* autem, seu *partialem* illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum *agere* dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (*per Defin. praeced.*) cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare, et distincte intelligi. At contra nos *pati* dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa.

III. Per *affectum* intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas.

Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem *intelligo, alias* passionem.

POSTULATA

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, et etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem, nec minorem reddunt.

Hoc Postulatum, seu Axioma nititur Postul. 1. et Lemm. 5. et 7., quae vide post Prop. 13. p. 2.

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilominus retinere objectorum impressiones, seu vestigia (*de quibus vide Post. 5. p. 2.*), et consequenter easdem rerum imagines; *quarum Defin. vide Schol. Prop. 17. p. 2.*

DEFINIZIONI

1. Chiamo *causa adeguata* quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Chiamo, invece, *causa inadeguata, o parziale*, quella il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto.

2. Dico che noi siamo *attivi* quando accade in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi siamo la causa adeguata, cioè (*per la def. preced.*) quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa che può essere inteso chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa. Dico, invece, che noi siamo *passivi* quando in noi accade qualche cosa, o quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi non siamo se non una causa parziale.

3. Intendo per *affetto* le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni.

Se noi dunque possiamo essere causa adeguata di alcuna di queste affezioni, allora per affetto intendo un'azione; altrimenti intendo una passione.

POSTULATI

1. Il corpo umano può essere affetto in molti modi dai quali la sua potenza d'agire è accresciuta o diminuita, e anche in altri modi che non rendono né maggiore né minore la sua potenza d'agire.

Questo postulato o assioma si fonda sul post. 1 e sui lem. 5 e 7, che si possono vedere dopo la prop. 13 della II parte.

2. Il corpo umano può subire molti cambiamenti e conservare nondimeno le impressioni o i vestigi degli oggetti (*vedi a loro riguardo il post. 5 della II parte*), e conseguentemente le medesime immagini delle cose; *vedine la def. nello scol. della prop. 17 della II parte.*

PROPOSITIO I

Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

Demonstratio

Cujuscunque humanae mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae, et confusae (*per Schol. Prop. 40. p. 2.*). Ideae autem, quae in alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit (*per Coroll. Prop. 11. p. 2.*), et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo (*per idem Coroll.*) adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Deinde ex data quacunque idea aliquis effectus sequi necessario debet (*per Prop. 36. p. 1.*), cujus effectus Deus causa est adaequata (*vide Defin. 1. hujus*), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (*vide Prop. 9. p. 2*). At ejus effectus, cujus Deus est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicujus mente est adaequata, illa eadem mens est causa adaequata (*per Coroll. Prop. 11. p. 2.*). Ergo mens nostra (*per Defin. 2. hujus*), quatenus ideas habet adaequatas, quaedam necessario agit, quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum ejusdem hominis mente in se habet, ejus (*per idem Coroll. Prop. 11. p. 2.*) illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis, ac proinde (*per Defin. 2. hujus*) mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. Quod erat secundum. Ergo mens nostra, etc. *Q. e. d.*

PROPOSIZIONE 1

La nostra mente è attiva in certe cose, e passiva in altre; cioè in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva in certe cose, e in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose.

Dimostrazione

Le idee di qualunque mente umana sono le une adeguate, le altre mutilate e confuse (*per lo scol. 2 della prop. 40 della II parte*). Ora le idee che sono adeguate nella mente di qualcuno sono adeguate in Dio in quanto costituisce l'essenza di questa mente (*per il cor. della prop. 11 della II parte*), e quelle che sono inadeguate nella mente sono pure adeguate in Dio (*per il medesimo cor.*), non già in quanto contiene soltanto l'essenza di questa mente, ma in quanto contiene in sé nello stesso tempo anche le menti delle altre cose. Inoltre, da un'idea data qualunque deve necessariamente seguire qualche effetto (*per la prop. 36 della I parte*), del quale effetto Dio è causa adeguata (*vedi la def. 1 di questa parte*), non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato affetto da quella data idea (*vedi la prop. 9 della II parte*). Ma dell'effetto, del quale Dio è causa in quanto è affetto da un'idea che è adeguata nella mente di qualcuno, questa medesima mente è la causa adeguata (*per il cor. della prop. 11 della II parte*). Dunque la nostra mente (*per la def. 2 di questa parte*), in quanto ha idee adeguate, è necessariamente attiva in certe cose; e questo era il primo punto. Inoltre, di tutto ciò che segue necessariamente da un'idea che è adeguata in Dio, non in quanto ha in sé soltanto la mente d'un uomo, ma in quanto ha in sé, insieme con la mente di quest'uomo, le menti di altre cose, la mente di tale uomo non è causa adeguata ma parziale (*per il medesimo cor. della prop. 11 della II parte*); e quindi (*per la def. 2 di questa parte*) la mente in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose; e questo era il secondo punto. Dunque la nostra mente ecc. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

PROPOSITIO II

Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

Demonstratio

Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans, et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (*per Prop. 6. p. 2.*); id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, et non extensionis, hoc est (*per Defin. 1. p. 2.*), non est corpus: quod erat primum. corporis deinde motus, et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo, et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur (*per eandem Prop. 6. p. 2.*), hoc est, a mente, quae (*per Prop. 11. p. 2.*) modus cogitandi est, oriri non potest: quod erat secundum. Ergo nec corpus mentem, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in *Schol. Prop. 7. p. 2.* dicta sunt, quod scilicet mens, et corpus una, eademque res sit, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo, sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur,

Corollario

Da qui segue che la mente è soggetta a passioni tanto più numerose quanto più numerose idee inadeguate essa ha, e, al contrario, è tanto più attiva quanto più numerose idee adeguate essa ha.

PROPOSIZIONE 2

Né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete o a qualche altra maniera d'essere (se ve ne è qualche altra).

Dimostrazione

Tutti i modi del pensare hanno Dio come causa in quanto è cosa pensante, e non in quanto è spiegato mediante un altro attributo (*per la prop. 6 della II parte*); dunque ciò che determina la mente a pensare è un modo del pensare e non dell'estensione, cioè (*per la def. 1 della II parte*) non è un corpo; e questo era il primo punto. Il moto e la quiete del corpo, poi, devono derivare da un altro corpo che è stato pure determinato al moto e alla quiete da un altro, e, assolutamente parlando, tutto ciò che avviene in un corpo è dovuto derivare da Dio in quanto è considerato come affetto da un modo dell'estensione e non da un modo del pensare (*per la medesima prop. 6 della II parte*), cioè non può derivare dalla mente, la quale (*per la prop. 11 della II parte*) è un modo del pensare; e questo era il secondo punto. Dunque né il corpo può determinare la mente ecc. *C. d. d.*

Scolio

Queste cose s'intendono più chiaramente da ciò che si è detto nello *scol. della prop. 7 della II parte*, cioè che la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione. Dal che risulta che l'ordine o il concatenamento delle cose è uno solo, che la natura sia concepita sotto questo o sotto quell'attributo;

consequenter ut ordo actionum, et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum, et passionum mentis: Quod etiam patet ex modo, quo *Prop. 12. Partis 2.* demonstravimus. At, quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum, adeo firmiter persuasi sunt, corpus ex solo mentis nutu jam moveri, jam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate, et excogitandi arte pendent. Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur. Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes ejus functiones potuerit explicare, ut jam taceam, quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. Deinde nemo scit, qua ratione, quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, cum homines dicunt, hanc, vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quam speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. At dicent, sive sciant, sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri, quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset. Deinde se experiri, in sola mentis potestate esse, tam loqui, quam tacere, et alia multa, quae proinde a mentis decreto pendere credunt.

e, conseguentemente, che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della mente. Il che è pure evidente dal modo in cui abbiamo dimostrato la *prop. 12 della II parte*. Ma benché queste cose stiano in modo che non resta più alcuna ragione di dubitare, credo, tuttavia, che gli uomini difficilmente possano essere indotti a esaminarle con animo sereno, se io non le avrò confermate con l'esperienza, talmente essi sono fermamente persuasi che il corpo, al solo cenno della mente, ora si muova ora si fermi, e compia moltissimi atti che dipendono dalla sola volontà della mente e dalla sua arte di escogitare. Nessuno, infatti, ha sinora determinato che cosa possa il corpo, cioè l'esperienza sinora non ha insegnato a nessuno che cosa, per le sole leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il corpo possa e che cosa non possa, se non sia determinato dalla mente. Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del corpo così esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni, per tacere ora che molte cose si osservano nelle bestie le quali oltrepassano di gran lunga la sagacia umana, e che moltissime cose i sonnambuli fanno durante il sonno che non oserebbero fare nella veglia; il che dimostra abbastanza che il corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente. Nessuno sa inoltre in qual modo e con quali mezzi la mente muova il corpo, né quanti gradi di movimento possa comunicargli, e con quanta velocità possa muoverlo. Dal che segue che quando gli uomini dicono che questa o quell'azione del corpo deriva dalla mente, la quale ha dominio sul corpo, non sanno che cosa dicono e non fanno altro se non confessare con parole speciose d'ignorare, senza meravigliarsene, la vera causa di tale azione. Forse però, sappiano o non sappiano con quali mezzi la mente muove il corpo, essi diranno di sperimentare tuttavia che se la mente umana non fosse atta a escogitare qualcosa il corpo sarebbe inerte. Diranno, inoltre, di sapere per esperienza che è soltanto in potere della mente tanto parlare che tacere, e fare molte altre cose che perciò credono dipendere dalla decisione della mente.

sistema nervoso

mente e corpo collegate

Sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo, mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem objecto; sed, prout corpus aptius est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc, vel illud objectum contemplandum. At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum, rerumque hujusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint deduci, nec corpus humanum, nisi a mente determinaretur, duceretur-que, pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego jam ostendi, ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut jam taceam, quod supra ostenderim, ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi. Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere, quam loqui. At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere, quam linguam, nec minus posse, quam appetitus moderari suos; unde factum, ut plerique credant, nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest

Ma, per quanto si riferisce al primo argomento, io chiedo loro se l'esperienza non insegni parimenti che se, viceversa, il corpo è inerte, la mente è nello stesso tempo incapace di pensare. Quando il corpo, infatti, riposa nel sonno, la mente rimane assopita insieme con lui e non ha il potere di escogitare alcunché, come quando è sveglia. Credo, poi, che tutti abbiano sperimentato che la mente non sempre è ugualmente atta a pensare sul medesimo oggetto, ma, a seconda che il corpo è più atto a far suscitare in sé l'immagine di questo o di quell'oggetto, anche la mente è più atta a considerare questo o quell'oggetto. Ma essi diranno che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata soltanto come corporea, è impossibile dedurre le cause degli edifici, delle pitture e delle cose di tal genere che sono fatte dalla sola arte dell'uomo, e che il corpo umano non sarebbe capace di edificare un tempio, se non fosse determinato e guidato dalla mente. Ma io ho già mostrato che essi non sanno che cosa possa il corpo, o che cosa si possa dedurre dalla sola considerazione della sua natura, e che essi stessi sanno per esperienza che per le sole leggi della natura accadono moltissime cose che essi non avrebbero mai creduto poter accadere se non sotto la guida della mente, come quelle che fanno i sonnambuli durante il sonno, delle quali costoro stessi si meravigliano quando sono svegli. Aggiungo qui che la stessa struttura del corpo umano supera di moltissimo per ingegnosità tutte le costruzioni che sono state fabbricate dall'arte umana, per tacere ora di ciò che ho mostrato sopra, cioè che dalla natura, considerata sotto qualunque attributo, seguono infinite cose. Per quel che si riferisce, poi, al secondo argomento, certamente le cose umane andrebbero assai meglio se fosse ugualmente in potere dell'uomo tanto tacere che parlare. Ma l'esperienza insegna sovrabbondantemente che gli uomini nulla hanno meno in loro potere che la lingua, e nulla possono meno che dominare i loro appetiti; donde è avvenuto che i più credono che noi agiamo liberamente solo rispetto a quelle cose verso cui tendiamo con moderazione perché l'appetito può esserne agevolmente frenato

memoria alterius rei, cujus frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus, et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verumenimvero nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea paenitet, nosque saepe, quando scilicet contrariis affectibus conflictamur, meliora videre, et deteriora sequi, nihil impediret, quominus crederent, nos omnia libere agere. Sic infans, se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer, et hujus farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui; cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc, atque illuc pelluntur. Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, *decretum* appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus, et quietis deducitur, *determinationem* vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe, quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur. Ex. gr. non

dal ricordo d'un'altra cosa della quale ci rammentiamo frequentemente, mentre non agiamo affatto liberamente rispetto a quelle cose verso cui tendiamo con un grande affetto che non può essere sedato dal ricordo di un'altra cosa. E se non sapessero per esperienza che noi facciamo molte cose di cui poi ci pentiamo, e che spesso, quando cioè siamo agitati da affetti contrari, vediamo il meglio e seguiamo il peggio, niente impedirebbe loro di credere che facciamo tutto liberamente. Così il bambino crede di appetire liberamente il latte, e il fanciullo adirato di volere la vendetta, e il timido la fuga. Parimenti l'ubriaco crede di dire per libero decreto della sua mente ciò che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto; così il delirante, la ciarliera, il fanciullo e moltissimi della medesima specie credono di parlare per libero decreto della mente, mentre, invece, non possono frenare l'impulso che hanno a parlare; sicché la stessa esperienza, non meno che la ragione, insegna che gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle proprie azioni, e ignari delle cause da cui sono determinati, e inoltre che i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi, e perciò sono diversi a seconda della diversa disposizione del corpo. Ciascuno, infatti, regola tutto a seconda del suo affetto, e quelli che inoltre sono agitati da affetti contrari non sanno che cosa vogliono; quelli, poi, che non sono agitati da nessun affetto sono spinti qua e là da ogni impulso più leggero. Tutto ciò senza dubbio mostra chiaramente che tanto il decreto della mente quanto il suo appetito e la determinazione del corpo sono per natura simultanei, o piuttosto sono una sola e medesima cosa, che chiamiamo *decreto* quando è considerata sotto l'attributo del pensiero ed è spiegata per mezzo di esso, e chiamiamo *determinazione* quando è considerata sotto l'attributo dell'estensione ed è dedotta dalle leggi del moto e della quiete; il che risulterà ancor più chiaramente da ciò che ora dirò. Vi è, infatti, un'altra cosa che vorrei fosse in primo luogo notata, cioè che noi non possiamo fare cosa alcuna per decreto della mente, se non ce ne ricordiamo. Per esempio, noi non

possumus verbum loqui, nisi ejusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est rei alicujus recordari, vel ejusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quod rem, cujus recordamur, vel tacere, vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verum cum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel, si loquimur, id ex corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quaedam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea, quae scimus, tacemus. Somniamus denique, nos ex mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus, atque adeo pervelim scire, an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum, et liberorum alterum? Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necesscrio involvit (*vide Prop. 49. p. 2.*). Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

PROPOSITIO III

Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.

Demonstratio

Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est, quam idea corporis actu existentis (*per Prop. 11. et 13. p. 2.*), quae (*per Prop. 15. p. 2.*) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (*per Coroll. Prop. 38. p. 2.*) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (*per Coroll. Prop. 29. p. 2.*).

possiamo dire una parola se non ce ne ricordiamo. D'altra parte, non è nel libero potere della mente ricordarsi di una cosa, o dimenticarsene. Si crede, perciò, che in potere della mente sia soltanto poter tacere o dire per suo solo decreto la cosa di cui ci ricordiamo. Quando, però, sogniamo di parlare, crediamo di parlare per libero decreto della mente, e, tuttavia, non parliamo, o, se parliamo, ciò avviene per un movimento spontaneo del corpo. Parimenti noi sogniamo di nascondere agli uomini certe cose, e ciò per il medesimo decreto della mente per il quale, mentre siamo svegli, tacciamo ciò che sappiamo. Noi sogniamo, infine, di fare per decreto della mente certe cose che, mentre siamo svegli, non osiamo fare. E quindi bramerei sapere se nella mente vi siano due generi di decreti, l'uno dei decreti *fantastici*, e l'altro dei decreti *liberi*. E se non si vuole arrivare sino a questo punto di stoltezza, si dovrà necessariamente concedere che tale decreto della mente, che si crede libero, non si distingue dall'immaginazione stessa o dal ricordo, e non è altro se non l'affermazione che è necessariamente implicata dall'idea in quanto è idea (*vedi la prop. 49 della II parte*). E quindi questi decreti della mente sorgono in essa con la medesima necessità che le idee delle cose esistenti in atto. Quelli, dunque, che credono di parlare, o di tacere, o di fare alcunché per libero decreto della mente, sognano a occhi aperti.

PROPOSIZIONE 3

Le azioni della mente nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate.

Dimostrazione

La prima cosa che costituisce l'essenza della mente non è altro che l'idea del corpo esistente in atto (*per le prop. 11 e 13 della II parte*), la quale (*per la prop. 15 della II parte*) è composta di molte altre idee di cui alcune (*per il cor. della prop. 38 della II parte*) sono adeguate, e alcune sono inadeguate (*per il cor.*

Quicquid ergo ex mentis natura sequitur, et cujus mens causa est proxima, per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata, vel inadaequata sequi debet. At quatenus mens (*per Prop. 1. hujus*) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur; ergo mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas. *Q. e. d.*

Scholium

Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur ut naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare, et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est, de sola mente humana agere.

PROPOSITIO IV

Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui.

Demonstratio

Haec Propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. *Q. e. d.*

PROPOSITIO V

Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.

della prop. 29 della II parte). Tutto ciò, dunque, che segue dalla natura della mente e di cui la mente è la causa prossima mediante la quale ciò dev'essere conosciuto deve seguire necessariamente da un'idea adeguata o inadeguata. Ma in quanto la mente (*per la prop. 1 di questa parte*) ha idee inadeguate, è necessariamente passiva. Dunque le azioni della mente seguono solo da idee adeguate, e perciò la mente patisce soltanto perché ha idee inadeguate. *C. d. d.*

Scolio

Vediamo, dunque, che le passioni si riferiscono alla mente solo in quanto essa ha qualche cosa che implica una negazione, ossia in quanto è considerata come una parte della natura, che non può essere percepita chiaramente e distintamente di per sé senza le altre parti; e in questa maniera potrei mostrare che le passioni si riferiscono alle cose singole allo stesso modo che alla mente, e non si possono percepire in altra maniera; ma il mio proposito è trattare solo della mente umana.

PROPOSIZIONE 4

Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna.

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente di per sé; la definizione di una cosa qualunque, infatti, afferma, ma non nega, l'essenza della cosa stessa; ossia pone, ma non toglie, l'essenza della cosa. Finché, dunque, teniamo conto solo della cosa stessa, e non delle cause esterne, non potremo trovare nulla in essa che possa distruggerla. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 5

Certe cose in tanto sono di natura contraria, cioè in tanto non possono essere nel medesimo soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra.

Demonstratio

Si enim inter se convenire, vel in eodem subjecto simul esse possent, posset ergo in eodem subjecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (*per Prop. praeced.*) est absurdum. Ergo res, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VI

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

Demonstratio

Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur (*per Coroll. Prop. 25. p. 1.*), hoc est (*per Prop. 34. p. 1.*) res, quae Dei potentiam, qua Deus est, et agit, certo, et determinato modo exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat (*per Prop. 4. hujus*); sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur (*per Prop. praeced.*), adeoque quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VII

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Demonstratio

Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur (*per Prop. 36. p. 1.*), nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur (*per Prop. 29. p. 1.*); quare cujuscunque rei potentia, sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est

Dimostrazione

Se, infatti, esse potessero accordarsi tra di loro, o essere insieme nel medesimo soggetto, si potrebbe dare, dunque, in questo soggetto qualche cosa che potrebbe distruggerlo, il che (*per la prop. preced.*) è assurdo. Dunque certe cose ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 6

Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere.

Dimostrazione

Le cose singole, infatti, sono modi da cui gli attributi di Dio sono espressi in una maniera certa e determinata (*per il cor. della prop. 25 della 1 parte*), cioè (*per la prop. 34 della 1 parte*) sono cose che esprimono in una maniera certa e determinata la potenza di Dio per la quale Dio è e agisce; e nessuna cosa ha in sé alcunché da cui possa essere distrutta, o che tolga la sua esistenza (*per la prop. 4 di questa parte*); ma, al contrario, essa si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza (*per la prop. preced.*); e quindi, per quanto essa può e sta in lei, si sforza di perseverare nel suo essere. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 7

Lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.

Dimostrazione

Dall'essenza data di una cosa qualsiasi segue necessariamente qualche cosa (*per la prop. 36 della 1 parte*), e le cose non possono altro se non ciò che segue necessariamente dalla loro natura determinata (*per la prop. 29 della 1 parte*); quindi la potenza o lo sforzo di una cosa qualsiasi, col quale essa, o da sola o con altre, fa o si sforza di fare qualche cosa, cioè

(*per Prop. 6. hujus*) potentia, sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, sive actualem essentiam. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VIII

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

Demonstratio

Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui; atqui hoc (*per Prop. 4. hujus*) est absurdum: ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit; sed contra, quoniam (*per eandem Prop. 4. hujus*), si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua jam existit, existere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO IX

Mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia.

Demonstratio

Mentis essentia ex ideis adaequatis, et inadaequatis constituitur (*ut in Prop. 3. hujus ostendimus*), adeoque (*per Prop. 7. hujus*) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque (*per Prop. 8. hujus*) indefinita quadam duratione. Cum autem mens (*per Prop. 23. p. 2.*) per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia,

(*per la prop. 6 di questa parte*) la potenza o lo sforzo col quale si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data o attuale della cosa stessa. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 8

Lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non implica alcun tempo finito, ma un tempo indefinito.

Dimostrazione

Se, infatti, esso implicasse un tempo limitato che determinasse la durata della cosa, allora, dalla sola potenza stessa per cui la cosa esiste, seguirebbe che la cosa, dopo quel tempo limitato, non potrebbe esistere, ma dovrebbe distruggersi; ma ciò (*per la prop. 4 di questa parte*) è assurdo: dunque lo sforzo per cui la cosa esiste non implica alcun tempo definito; ma, al contrario, poiché (*per la medesima prop. 4 di questa parte*), se non è distrutta da nessuna causa esterna, essa continuerà sempre a esistere per la medesima potenza per la quale esiste attualmente, concludo che questo sforzo implica un tempo indefinito. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 9

La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo.

Dimostrazione

L'essenza della mente è costituita da idee adeguate e inadeguate (*come abbiamo mostrato nella prop. 3 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 7 di questa parte*), sia in quanto ha queste, sia in quanto ha quelle, si sforza di perseverare nel suo essere; e ciò (*per la prop. 8 di questa parte*) per una durata indefinita. E poiché la mente (*per la prop. 23 della II parte*), per mezzo delle idee delle affezioni del corpo, è necessariamente consapevole di sé,

est ergo (*per Prop. 7. hujus*) mens sui conatus conscia. *Q. e. d.*

Scholium

Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, *voluntas* appellatur; sed cum ad mentem, et corpus simul refertur, vocatur *appetitus*, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, et *cupiditatem* nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.

PROPOSITIO X

Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.

Demonstratio

Quicquid corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (*per Prop. 5. hujus*), adeoque neque ejus rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri corporis ideam habet (*per Coroll. Prop. 9. p. 2.*), hoc est (*per Prop. 11. et 13. p. 2.*), ejus rei idea in nostra mente dari nequit; sed contra, quoniam (*per Prop. 11. et 13. p. 2.*) primum, quod mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum, et praecipuum nostrae mentis conatus est (*per Prop. 7. hujus*), corporis nostri existentiam affirmare; atque adeo idea, quae

dunque (*per la prop. 5 di questa parte*) la mente è consapevole del suo sforzo. *C. d. d.*

Scolio

Questo sforzo, quando è riferito soltanto alla mente, si chiama *volontà*; ma, quando è riferito insieme alla mente e al corpo, si chiama *appetito*; questo, quindi, non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo. Non vi è, poi, nessuna differenza tra l'appetito e la *cupidità*, tranne che la cupidità si riferisce perlopiù agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: *la cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso*. Risulta dunque da tutto ciò che verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo.

PROPOSIZIONE 10

Un'idea che escluda l'esistenza del nostro corpo non può essere data nella nostra mente, ma le è contraria.

Dimostrazione

Ogni cosa che può distruggere il nostro corpo non si può dare in esso (*per la prop. 5 di questa parte*), e perciò neppure se ne può dare l'idea in Dio in quanto egli ha l'idea del nostro corpo (*per il cor. della prop. 9 della II parte*); cioè (*per le prop. 11 e 13 della II parte*) l'idea di questa cosa non si può dare nella nostra mente; ma, al contrario, poiché (*per le prop. 11 e 13 della II parte*) la prima cosa che costituisce l'essenza della mente è l'idea del corpo esistente in atto, la prima e la principale cosa della nostra mente è (*per la prop. 7 di questa parte*) lo sforzo di affermare l'esistenza del nostro corpo, e quindi un'idea che

corporis nostri existentiam negat, nostrae menti est contraria, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XI

Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet.

Demonstratio

Haec Propositio patet ex *Prop. 7. p. 2.*, vel etiam ex *Prop. 14. p. 2.*

Scholium

Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae et tristitiae. Per *laetitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit.* Per *tristitiam* autem *passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.* Porro *affectum laetitiae, ad mentem, corpus simul relatum, titillationem,* vel *hilaritatem* voco; *tristitiae* autem *dolorem*, vel *melancholiam.* Sed notandum, titillationem, et dolorem ad hominem referri, quando una ejus pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem, et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde cupiditas sit, in *Schol. Prop. 9. hujus Partis* explicui, et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium: nam reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius *Prop. 10. hujus Partis* explicare, ut clarius intelligatur, qua ratione idea ideae sit contraria.

In *Schol. Prop. 17. p. 2.* ostendimus, ideam, quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tamdiu involvere, quamdiu ipsum corpus existit. Deinde ex iis, quae

neghi l'esistenza del nostro corpo è contraria alla nostra mente ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 11

L'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda o ostacola la potenza d'agire del nostro corpo accresce o diminuisce, asseconda o ostacola la potenza di pensare della nostra mente.

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente dalla *prop. 7 della II parte*, o anche dalla *prop. 14 della II parte*.

Scolio

Abbiamo visto, dunque, che la mente può subire grandi cambiamenti e passare ora a una perfezione maggiore, ora, invece, a una minore, e queste passioni ci spiegano gli affetti della letizia e della tristezza. Per *letizia* quindi, intenderò in seguito *la passione per la quale la mente passa a una perfezione maggiore*. Per *tristezza* invece, *la passione per la quale essa passa a una perfezione minore*. Chiamo inoltre *eccitazione piacevole* o *ilarità l'affetto della letizia, riferito insieme alla mente e al corpo*; chiamo, invece, *dolore* o *melanconia quello della tristezza*. Si deve notare, però, che l'eccitazione piacevole e il dolore si riferiscono all'uomo quando una sua parte è affetta più delle altre; l'ilarità, invece, e la melanconia gli si riferiscono quando tutte le parti sono ugualmente affette. Ho già spiegato che cosa, poi, sia la cupidità nello *scol. della prop. 9 di questa parte*, e oltre a questi tre non riconosco nessun altro affetto primario; mostrerò infatti, poi, che gli altri derivano da questi tre. Ma prima di procedere oltre, mi piace spiegare qui più ampiamente la *prop. 10 di questa parte*, affinché si capisca più chiaramente in qual senso un'idea è contraria a un'altra.

Nello *scol. della prop. 17 della II parte* abbiamo mostrato che l'idea che costituisce l'essenza della mente implica l'esistenza del corpo finché il corpo stesso esiste. Inoltre, da ciò che

in *Coroll. Prop. 8. p. 2.* et in *ejusdem Schol.* ostendimus, sequitur, praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod scilicet mens actualem corporis existentiam involvit. Denique mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur, earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (*vide Prop. 17. et 18. p. 2. cum ejus Schol.*), quod ipsa actualem corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur, mentis praesentem existentiam, ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur mens hanc corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa mens (*per Prop. 4. hujus*), nec etiam, quod corpus esse desinit. Nam (*per Prop. 6. p. 2.*) causa, cur mens corporis existentiam affirmat, non est, quia corpus existere incepit: quare, per eandem rationem, nec ipsius corporis existentiam affirmare desinit, quia corpus esse desinit; sed (*per Prop. 8. p. 2.*) hoc ab alia idea oritur, quae nostri corporis, et consequenter nostrae mentis, praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae mentis essentiam constituit, est contraria.

PROPOSITIO XII

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent, vel juvant.

Demonstratio

Quamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, tamdiu mens humana idem corpus, ut praesens, contemplabitur (*per Prop. 17. p. 2.*), et consequenter (*per Prop. 7. p. 2.*) quamdiu mens humana aliquod externum corpus, ut praesens, contemplatur, hoc est (*per ejusdem Prop. 17. Schol.*), imaginatur, tamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam ejusdem corporis externi involvit; atque adeo, quamdiu mens ea imaginatur,

abbiamo mostrato nel *cor. della prop. 8 della II parte* e nel suo *scol.*, segue che l'esistenza presente della nostra mente dipende solo dal fatto che la mente implica l'esistenza attuale del corpo. Abbiamo infine mostrato che la potenza della mente, con la quale essa immagina le cose e se ne ricorda, dipende pure dal fatto che essa implica l'esistenza attuale del corpo (*vedi la prop. 17 e la prop. 18 della II parte col suo scol.*). Dal che segue che l'esistenza presente della mente e la sua potenza d'immaginare sono tolte appena la mente cessa di affermare l'esistenza presente del corpo. Ma la causa per la quale la mente cessa di affermare questa esistenza del corpo non può essere la stessa mente (*per la prop. 4 di questa parte*), e neanche il fatto che il corpo cessa di esistere. Giacché (*per la prop. 6 della II parte*) la causa per la quale la mente afferma l'esistenza del corpo non è che il corpo abbia incominciato a esistere: dunque, per la medesima ragione, essa non cessa neanche d'affermare l'esistenza del corpo perché il corpo cessa di esistere; ma (*per la prop. 8 della II parte*) ciò deriva da un'altra idea che esclude l'esistenza presente del nostro corpo, e, conseguentemente, della nostra mente e che, quindi, è contraria all'idea che costituisce l'essenza della nostra mente.

Il corpo esiste x forza, non è un sogno ! Cartesio

PROPOSIZIONE 12

La mente, per quanto può, si sforza d'immaginare ciò che accresce o asseconda la potenza d'agire del corpo.

Dimostrazione

Finché il corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura d'un corpo esterno, la mente umana considererà questo corpo come presente (*per la prop. 17 della II parte*), e conseguentemente (*per la prop. 7 della II parte*), finché la mente umana considera un corpo esterno come presente, cioè (*per lo scol. della medesima prop. 17*) lo immagina, il corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura di questo medesimo corpo esterno; e perciò, finché la mente immagina ciò

quae corporis nostri agendi potentiam augent, vel juvant, tamdiu corpus affectum est modis, qui ejusdem agendi potentiam augent, vel juvant (*vide Post. 1. hujus*), et consequenter (*per Prop. 11. hujus*) tamdiu mentis cogitandi potentia augetur, vel juvatur; ac proinde (*per Prop. 6. vel 9. hujus*) mens, quantum potest, eadem imaginari conatur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XIII

Cum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt, vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.

Demonstratio

Quamdiu mens quicquam tale imaginatur, tamdiu mentis, et corporis potentia minuitur, vel coërcetur (*ut in praeced. Prop. demonstravimus*), et nihilominus id tamdiu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus praesentem existentiam secludat (*per Prop. 17. p. 2.*), hoc est (*ut modo ostendimus*), mentis, et corporis potentia tamdiu minuitur, vel coërcetur, donec mens aliud imaginetur, quod hujus existentiam secludit, quodque adeo mens (*per Prop. 9. hujus*), quantum potest, imaginari, vel recordari conabitur. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod mens ea imaginari aversatur, quae ipsius, et corporis potentiam minuunt, vel coërcent.

Scholium

Ex his clare intelligimus, quid amor, quidque odium sit. Nempe *amor* nihil aliud est, quam *laetitia, concomitante idea causae externae*, et *odium* nihil aliud, quam *tristitia, concomitante idea causae externae*. Videmus deinde,

che accresce o asseconda la potenza d'agire del nostro corpo, il corpo è affetto in maniere che ne accrescono o ne assecondano la potenza di agire (*vedi il post. 1 di questa parte*) e conseguentemente (*per la prop. 11 di questa parte*) è accresciuta o assecondata la potenza di pensare della mente; e quindi (*per la prop. 6 o 9 di questa parte*) la mente, per quanto può, si sforza d'immaginare tali cose. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 13

Quando la mente immagina ciò che diminuisce o ostacola la potenza d'agire del corpo, si sforza, per quanto può, di ricordarsi di cose che escludono l'esistenza di ciò che immagina.

Dimostrazione

Finché la mente immagina qualche cosa siffatta, la potenza della mente e del corpo è diminuita o ostacolata (*come abbiamo dimostrato nella prop. preced.*) e nondimeno essa immaginerà questa cosa fino a quando non ne immagini qualche altra che escluda l'esistenza presente di tale cosa (*per la prop. 17 della II parte*); cioè (*come abbiamo mostrato poco fa*) la potenza della mente e del corpo è diminuita o ostacolata fino a quando la mente non immagini un'altra cosa che escluda l'esistenza della prima, e che perciò la mente (*per la prop. 9 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare o di ricordare. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che la mente rifugge dall'immaginare ciò che diminuisce o ostacola la sua potenza e quella del corpo.

Scolio

Da ciò comprendiamo chiaramente che cosa sia l'amore e che cosa sia l'odio. L'*amore*, cioè, non è altro che *letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna*, e l'*odio* non è altro che *tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna*. Vediamo,

quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere, et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere, et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius.

PROPOSITIO XIV

Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Demonstratio

Si corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (*per Prop. 18. p. 2.*). At mentis imaginationes magis nostri corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*): ergo si corpus, et consequenter mens (*vide Defin. 3. hujus*) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XV

Res quaecunque potest esse per accidens causa laetitiae, tristitiae, vel cupiditatis.

Demonstratio

Ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui ejus agendi potentiam neque auget, neque minuit, et altero, qui eandem vel auget, vel minuit (*vide Post. 1. hujus*). Ex praecedenti Propositione patet, quod ubi mens postea illo a sua vera causa, quae (*per Hypothesin*) per se ejus cogitandi potentiam nec auget, nec minuit, afficietur, statim et hoc altero,

inoltre, che colui che ama si sforza necessariamente di aver presente e di conservare la cosa che ama; e, al contrario, colui che odia si sforza di allontanare e di distruggere la cosa che ha in odio. Ma di tutto ciò si parlerà più ampiamente in seguito.

PROPOSIZIONE 14

Se la mente è stata affetta una volta contemporaneamente da due affetti, appena, in seguito, sarà affetta da uno dei due, sarà affetta anche dall'altro.

Dimostrazione

Se il corpo umano è stato affetto una volta contemporaneamente da due corpi, appena, in seguito, la mente immagina uno dei due, subito si ricorderà anche dell'altro (*per la prop. 18 della II parte*). Ma le immaginazioni della mente indicano più gli affetti del nostro corpo che la natura dei corpi esterni (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*): dunque se il corpo e conseguentemente la mente (*vedi la def. 3 di questa parte*) sono stati affetti una volta contemporaneamente da due affetti, appena, in seguito, la mente sarà affetta da uno dei due, sarà affetta anche dall'altro. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 15

Una cosa qualunque può essere per accidente causa di letizia, di tristezza, o di cupidità.

Dimostrazione

Si supponga che la mente sia affetta contemporaneamente da due affetti, da uno, cioè, che non accresce né diminuisce la sua potenza d'agire, e da un altro che o l'accresce o la diminuisce (*vedi il post. 1 di questa parte*). Dalla proposizione precedente risulta chiaramente che appena, in seguito, la mente sarà affetta dal primo mediante la sua vera causa, che (*per ipotesi*) non accresce né diminuisce di per sé la potenza di pensare della mente, subito essa sarà affetta anche dal secondo,

qui ipsius cogitandi potentiam auget, vel minuit, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*) laetitia, vel tristitia afficietur; atque adeo, illa res non per se, sed per accidens causa erit laetitiae, vel tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest, rem illam posse per accidens causam esse cupiditatis. *Q. e. d.*

Corollarium

Ex eo solo, quod rem aliquam affectu laetitiae, vel tristitiae, cujus ipsa non est causa efficiens, contemplati sumus, eandem amare, vel odio habere possumus.

Demonstratio

Nam ex hoc solo fit (*per Prop. 14. hujus*), ut mens hanc rem postea imaginando, affectu laetitiae, vel tristitiae afficiatur, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), ut mentis, et corporis potentia augeatur, vel minuatur, etc. Et consequenter (*per Prop. 12. hujus*) ut mens eandem imaginari cupiat, vel (*per Coroll. Prop. 13. hujus*) aversetur, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), ut eandem amet, vel odio habeat. *Q. e. d.*

Scholium

Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quaedam amemus, vel odio habeamus, absque ulla causa nobis cognita; sed tantum ex *sympathia* (ut ajunt) et *antipathia*. Atque huc referenda etiam ea objecta, quae nos laetitia, vel tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent objectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in sequentibus Propositionibus ostendam. Scio equidem Auctores, qui primi haec nomina sympathiae, et antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates; sed nihilominus credo nobis licere, per eadem notas, vel manifestas etiam qualitates intelligere.

che ne accresce o ne diminuisce la potenza di pensare, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) sarà affetta da letizia o da tristezza; e perciò quella cosa sarà causa di letizia o di tristezza non per sé, ma per accidente. E per questa medesima via si può facilmente mostrare che tale cosa può essere per accidente causa di cupidità. *C. d. d.*

Corollario

Per il solo fatto di aver considerato una cosa con un affetto di letizia o di tristezza, del quale essa non è causa efficiente, noi possiamo amarla o averla in odio.

Dimostrazione

Solo per questo accade, infatti (*per la prop. 14 di questa parte*), che la mente, immaginando, in seguito, tale cosa, sia affetta da un affetto di letizia o di tristezza, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) che la potenza della mente e del corpo sia accresciuta o diminuita ecc. E conseguentemente (*per la prop. 12 di questa parte*), che la mente desideri o (*per il cor. della prop. 13 di questa parte*) rifugga d'immaginare tale cosa, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) che l'ami o l'abbia in odio. *C. d. d.*

Scolio

Da qui comprendiamo in qual modo possa accadere che amiamo o abbiamo in odio cose senz'alcuna causa a noi nota; ma soltanto (come dicono) per *simpatia* e per *antipatia*. E a queste cose si devono riportare anche quegli oggetti che ci fanno provare letizia o tristezza per il solo fatto che hanno qualcosa di simile agli oggetti che sogliono farci provare i medesimi affetti, come mostrerò nella proposizione seguente. So bensì che gli autori che per primi hanno introdotto questi nomi di simpatia e di antipatia hanno voluto introdurre con essi certe qualità occulte delle cose; ma nondimeno credo che ci sia permesso intendere con queste parole anche qualità note o manifeste.

PROPOSITIO XVI

Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod mentem laetitia, vel tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum afficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus.

Demonstratio

Id, quod simile est objecto, in ipso objecto (*per Hypothesin*) cum affectu laetitiae, vel tristitiae contemplati sumus; atque adeo (*per Prop. 14. hujus*), cum mens ejus imagine afficietur, statim etiam hoc, vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (*per Prop. 15. hujus*) per accidens laetitiae, vel tristitiae causa; adeoque (*per Coroll. praeced.*), quamvis id, in quo objecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus, vel odio habebimus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVII

Si rem, quae nos tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus, et simul amabimus.

Demonstratio

Est enim (*per Hypothesin*) haec res per se tristitiae causa, et (*per Schol. Prop. 13. hujus*) quatenus eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus: et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu afficere solet, aeque magno laetitiae conamine amabimus (*per Prop. praeced.*); atque adeo eandem odio habebimus, et simul amabimus. *Q. e. d.*

PROPOSIZIONE 16

Per il solo fatto d'immaginare che una cosa abbia qualche somiglianza con un oggetto che suole arrecare alla mente letizia o tristezza, benché ciò in cui la cosa è simile all'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti, tuttavia noi l'ameremo o l'avremo in odio.

Dimostrazione

Ciò che nella cosa è simile all'oggetto noi l'abbiamo (*per ipotesi*) considerato nell'oggetto stesso con un affetto di letizia o di tristezza; e perciò (*per la prop. 14 di questa parte*) appena la mente sarà affetta dall'immagine di questo carattere simile, subito sarà anche affetta da questo o da quell'affetto e di conseguenza la cosa che percepiamo avere tale carattere sarà per accidente (*per la prop. 15 di questa parte*) causa di letizia o di tristezza; e perciò (*per il cor. preced.*), benché ciò in cui essa è simile all'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti, tuttavia noi l'ameremo o l'avremo in odio. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 17

Se immaginiamo che una cosa che di solito ci fa provare un affetto di tristezza abbia qualche somiglianza con un'altra, che di solito ci fa provare un affetto ugualmente grande di letizia, tale cosa noi l'avremo in odio e insieme l'ameremo.

Dimostrazione

Questa cosa, infatti, è (*per ipotesi*) di per se stessa causa di tristezza; e (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*), in quanto la immaginiamo con questo affetto, l'abbiamo in odio; e inoltre, in quanto immaginiamo che essa abbia qualche somiglianza con un'altra che suole farci provare un affetto ugualmente grande di letizia, noi la ameremo con uno sforzo ugualmente grande di letizia (*per la prop. preced.*); e quindi l'avremo in odio e insieme l'ameremo. *C. d. d.*

Scholium

Haec *mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi* vocatur *fluctuatio*, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (*vide Schol. Prop. 44. p. 2.*); nec animi fluctuatio, et dubitatio inter se differunt, nisi secundum majus et minus. Sed notandum, me in Propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa; quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant; at non, quod negem, animi fluctuationes plerumque oriri ab objecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum (*per Post. 1. p. 2.*) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (*per Axiom. 1. post Lem. 3., quod vide post Prop. 13. p. 2.*) ab uno, eodemque corpore plurimis, diversisque modis potest affici; et contra, quia una, eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam, diversisque modis unam, eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus, unum, idemque objectum posse esse causam multorum, contrariorumque affectuum.

PROPOSITIO XVIII

Homo ex imagine rei praeteritae, aut futurae eodem laetitiae, et tristitiae affectu afficitur, ac ex imagine rei praesentis.

Demonstratio

Quamdiu homo rei alicujus imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (*per Prop. 17. p. 2. cum ejusdem Coroll.*), nec ipsam ut praeteritam, aut futuram imaginatur, nisi quatenus ejus imago juncta est imagini temporis praeteriti, aut futuri (*vide Schol. Prop. 44. p. 2.*). Quare rei imago,

Scolio

Questo *stato della mente che nasce da due affetti contrari* si chiama *fluttuazione d'animo*, la quale perciò è rispetto all'affetto ciò che il dubbio è rispetto all'immaginazione (*vedi lo scol. della prop. 44 della parte II*); e la fluttuazione d'animo e il dubbio non differiscono tra di loro se non secondo il più e il meno. Si deve notare però che io nella proposizione precedente ho dedotto queste fluttuazioni d'animo da cause che producono l'uno di questi due affetti di per sé, e l'altro per accidente; e l'ho fatto perché così esse potevano essere dedotte più facilmente dalle proposizioni precedenti; ma non perché io neghi che le fluttuazioni d'animo derivino perlopiù da un oggetto che è causa efficiente dell'uno e dell'altro affetto. Il corpo umano, infatti (*per il post. 1 della II parte*), è composto di moltissimi individui di natura diversa, e perciò (*per l'ass. 1 dopo il lem. 3 che segue la prop. 13 della II parte*) può essere affetto in moltissimi e diversi modi da un solo e medesimo corpo; e, al contrario, poiché una sola e medesima cosa può essere affetta in molti modi, essa, dunque, potrà pure modificare in molti e diversi modi una sola e medesima parte del corpo. Da ciò possiamo facilmente concepire che un solo e medesimo oggetto possa essere causa di molti e contrari affetti.

PROPOSIZIONE 18

L'uomo è affetto dall'immagine d'una cosa passata o futura col medesimo affetto di letizia e di tristezza che dall'immagine d'una cosa presente.

Dimostrazione

Fino a quando l'uomo è affetto dall'immagine d'una cosa, egli la contempla come presente, anche se essa non esiste (*per la prop. 17 della II parte col suo cor.*); e non la immagina come passata o futura se non in quanto l'immagine di essa è congiunta con l'immagine del tempo passato o futuro (*vedi lo scol. della prop. 44 della II parte*). Quindi l'immagine della cosa,

in se sola considerata, eadem est, sive ad tempus futurum, vel praeteritum, sive ad praesens referatur, hoc est (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*), corporis constitutio, seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae, vel futurae, sive praesentis; atque adeo affectus laetitiae et tristitiae idem est, sive imago sit rei praeteritae, aut futurae, sive praesentis. *Q. e. d.*

Scholium I

Rem eatenus *praeteritam*, aut *futuram* hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus, aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus, aut videbimus, nos refecit, aut reficiet, nos laesit, aut laedet, etc. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, hoc est, corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (*per Prop. 17. p. 2.*) corpus ejusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verumenimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem, ut futuram, vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (*vide Schol. Prop. 44. p. 2.*), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant.

Scholium II

Ex modo dictis intelligimus, quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium, et conscientiae morsus. *Spes* namque *nihil aliud est, quam inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus. Metus* contra *inconstans tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta.* Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe fit *Securitas*, et ex metu *Desperatio*; nempe *laetitia, vel tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus. Gaudium* deinde est *laetitia,*

considerata in sé sola, è la medesima sia che si riferisca al tempo futuro o passato, sia che si riferisca al presente; cioè (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*) lo stato o l'affetto del corpo è il medesimo, sia immagine quella d'una cosa passata o futura, sia quella d'una cosa presente; e perciò l'affetto di letizia e di tristezza è il medesimo, sia immagine quella d'una cosa passata o futura, sia quella d'una cosa presente. *C. d. d.*

Scolio 1

Chiamo qui *passata* o *futura* una cosa in quanto ne siamo stati o ne saremo affetti. Per esempio, in quanto l'abbiamo vista o la vedremo, ci ha dato o ci darà vigore, ci ha danneggiati o ci danneggerà ecc. Giacché, in quanto la immaginiamo in tal modo, ne affermiamo l'esistenza; cioè il corpo non prova alcun affetto che escluda l'esistenza della cosa, e perciò (*per la prop. 17 della II parte*) il corpo è affetto dall'immagine di questa cosa nel medesimo modo che se la cosa stessa fosse presente. Tuttavia, poiché perlopiù accade che quelli che hanno avuto esperienza di più cose siano ondeggianti finché considerano una cosa come futura o presente, e dubitino perlopiù del suo esito (*vedi lo scol. della prop. 44 della II parte*), da ciò deriva che gli affetti nati da siffatte immagini delle cose non siano tanto costanti, ma siano perlopiù turbati da immagini di altre cose, fino a quando gli uomini non abbiano acquistato qualche maggior certezza sull'esito della cosa.

Scolio 2

Da ciò che abbiamo detto dianzi, intendiamo che cosa siano la speranza, la paura, la sicurezza, la disperazione, il gaudio e il rimorso. *La speranza*, infatti, non è altro se non *una letizia incostante, nata dall'immagine di una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo. La paura*, invece, *è una tristezza incostante, pure nata dall'immagine d'una cosa dubbia*. Se ora da questi affetti si toglie il dubbio, la speranza diventa *sicurezza* e la paura *disperazione*, cioè *letizia, o tristezza, nata dall'immagine di una cosa che abbiamo temuto o sperato. Il gaudio*, poi, *è una letizia*

orta ex imagine rei praeteritae, de cujus eventu dubitavimus. Conscientiae denique *morsus est tristitia, opposita gaudio.*

PROPOSITIO XIX

Qui id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur.

Demonstratio

Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent, vel juvant (*per Prop. 12. hujus*), hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), ea, quae amat. At imaginatio ab iis juvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coërcetur iis, quae rei existentiam secludunt (*per Prop. 17. p. 2.*); ergo rerum imagines, quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, juvant, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), laetitia mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem mentis conatum coërcent, hoc est (*per idem Schol.*), tristitia mentem afficiunt. Qui itaque id, quod amat, destrui imaginatur, contristabitur, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XX

Qui id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur.

Demonstratio

Mens (*per Prop. 13. hujus*) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur, vel coërcetur, secludunt, hoc est (*per Schol. ejusdem Prop.*), ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt; atque adeo rei imago, quae existentiam ejus, quod mens odio habet, secludit, hunc mentis conatum juvat, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), mentem laetitia afficit.

nata dall'immagine d'una cosa passata del cui esito abbiamo dubitato. Il rimorso, infine, *è una tristezza opposta al gaudio.*

PROPOSIZIONE 19

Chi immagina che sia distrutto ciò che ama si rattristerà; se, invece, immagina che sia conservato, si allieterà.

Dimostrazione

La mente, per quanto può, si sforza d'immaginare le cose che accrescono o assecondano la potenza d'agire del corpo (*per la prop. 12 di questa parte*), ossia (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) le cose che essa ama. Ma l'immaginazione è assecondata da ciò che pone l'esistenza della cosa, e, al contrario, è ostacolata da ciò che la esclude (*per la prop. 17 della II parte*); dunque, le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata assecondano lo sforzo della mente col quale essa si sforza d'immaginarla, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) fanno provare alla mente letizia; e, al contrario, quelle che escludono l'esistenza della cosa amata ostacolano tale sforzo della mente, cioè (*per il medesimo scol.*) le fanno provare tristezza. Chi, dunque, immagina che sia distrutto ciò che ama si rattristerà ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 20

Chi immagina che sia distrutto ciò che egli odia si allieterà.

Dimostrazione

La mente (*per la prop. 13 di questa parte*) si sforza d'immaginare ciò che esclude l'esistenza delle cose da cui la potenza d'agire del corpo è diminuita o ostacolata: cioè (*per lo scol. della medesima prop.*) si sforza d'immaginare ciò che esclude l'esistenza delle cose che essa ha in odio: e perciò l'immagine della cosa che esclude l'esistenza di ciò che la mente ha in odio asseconda questo sforzo della mente, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) fa provare alla mente letizia.

Qui itaque id, quod odio habet, destrui imaginatur, laetabitur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXI

Qui id, quod amat, laetitia, vel tristitia affectum imaginatur, laetitia etiam, vel tristitia afficietur; et uterque hic affectus major, aut minor erit in amante, prout uterque major, aut minor est in re amata.

Demonstratio

Rerum imagines (*at in Prop. 19. hujus demonstravimus*), quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, juvant. Sed laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo laetitiae affectus major est: est enim (*per Schol. Prop. 11. hujus*) transitio ad majorem perfectionem: ergo imago laetitiae rei amatae in amante ipsius mentis conatum juvat, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), amantem laetitia afficit, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde quatenus res aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori afficitur tristitia (*per idem Schol. Prop. 11. hujus*); adeoque (*per Prop. 19. hujus*) qui id, quod amat, tristitia affici imaginatur, tristitia etiam afficietur, et eo majori, quo major hic affectus in re amata fuerit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXII

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, econtra odio etiam contra ipsum afficiemur.

Chi, dunque, immagina che sia distrutto ciò che egli odia si allieterà. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 21

Chi immagina che ciò che egli ama sia affetto da letizia o da tristezza sarà pure affetto da letizia o da tristezza; e ambedue questi affetti saranno maggiori o minori nell'amante, a seconda che siano maggiori o minori nella cosa amata.

Dimostrazione

Le immagini delle cose (*come abbiamo dimostrato nella prop. 19 di questa parte*) che pongono l'esistenza della cosa amata assecondano lo sforzo della mente col quale essa si sforza d'immaginare la cosa amata stessa. Ma la letizia pone l'esistenza della cosa lieta, e tanto più quanto maggiore è l'affetto di letizia: essa è, infatti (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*), un passaggio a una perfezione maggiore; dunque l'immagine della letizia della cosa amata asseconda nell'amante lo sforzo della sua mente, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) fa provare letizia all'amante, e una letizia tanto maggiore quanto maggiore sarà stato questo affetto nella cosa amata. E questo era il primo punto. Inoltre, in quanto una cosa è affetta da tristezza, in tanto essa è distrutta, e lo è tanto più, quanta maggiore è la tristezza da cui è affetta (*per il medesimo scol. della prop. 11 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 19 di questa parte*), chi immagina che ciò che egli ama sia affetto da tristezza sarà anch'agli affetto da tristezza, e da una tristezza tanto maggiore quanto maggiore sarà stato questo affetto nella cosa amata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 22

Se immaginiamo che qualcuno faccia provare letizia alla cosa che amiamo, noi proveremo amore verso di lui. Se, invece, immaginiamo che egli le faccia provare tristezza, noi saremo, al contrario, affetti da odio contro di lui.

Demonstratio

Qui rem, quam amamus laetitia, vel tristitia afficit, ille nos laetitia, vel tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam laetitia illa, vel tristitia affectam imaginamur (*per Prop. praeced.*). At haec laetitia, vel tristitia in nobis supponitur dari, concomitante idea causae externae; ergo (*per Schol. Prop. 13. hujus*), si aliquem imaginamur laetitia, vel tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem amore, vel odio afficiemur. *Q. e. d.*

Scholium

Propositio 21. nobis explicat, quid sit *commiseratio*, quam definire possumus, quod sit *tristitia orta ex alterius damno*. Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro *amorem erga illum, qui alteri bene fecit, favorem*, et contra *odium erga illum, qui alteri male fecit, indignationem* appellabimus. Denique notandum, nos non tantum misereri rei, quam amavimus (*ut in Prop. 21. ostendimus*), sed etiam ejus, quam antea nullo affectu prosecuti sumus; modo eam nobis similem judicemus (ut infra ostendam). Atque adeo ei etiam favere, qui simili bene fecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

PROPOSITIO XXIII

Qui id, quod odio habet, tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem laetitia affectum esse imaginetur, contristabitur; et uterque hic affectus major, aut minor erit, prout ejus contrarius major, aut minor est in eo, quod odio habet.

Dimostrazione

Chi fa provare letizia o tristezza alla cosa che amiamo fa provare anche a noi letizia o tristezza, nel caso, cioè, che immaginiamo che la cosa amata sia affetta da tale letizia o tristezza (*per la prop. preced.*). Ma si suppone che questa letizia o tristezza sia in noi accompagnata dall'idea d'una causa esterna; dunque (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*), se immaginiamo che qualcuno faccia provare letizia o tristezza alla cosa che amiamo, noi saremo affetti da amore o da odio verso di lui. *C. d. d.*

Scolio

La proposizione 21 ci spiega che cosa sia la *commiserazione*, che possiamo definire *una tristezza nata dal danno di un altro*. Non so poi come si debba chiamare la letizia che nasce dal bene di un altro. Chiameremo inoltre *favore*, *l'amore verso colui che ha fatto bene a un altro*, e, al contrario, *indignazione*, *l'odio contro colui che ha fatto male a un altro*. Infine si deve notare che noi non solo proviamo commiserazione per una cosa che abbiamo amato (*come abbiamo mostrato nella prop. 21*), ma anche per quella verso la quale prima non abbiamo provato nessun affetto, purché la giudichiamo simile a noi (come farò vedere più oltre). E quindi noi mostriamo favore anche a colui che ha fatto bene al nostro simile, e, al contrario, proviamo indignazione contro colui che al simile ha arrecato danno.

PROPOSIZIONE 23

Chi immagina affetto da tristezza ciò che ha in odio si allieterà; se invece lo immagina affetto da letizia, si rattristerà; e ambedue questi affetti saranno maggiori secondo che l'affetto contrario sia maggiore o minore nella cosa che ha in odio.

Demonstratio

Quatenus res odiosa tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo majori tristitia afficitur (*per Schol. Prop. 11. hujus*). Qui igitur (*per Prop. 20. hujus*) rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur; et eo majori, quo majori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur; quod erat primum. Deinde laetitia existentiam rei laetae ponit (*per idem Schol. Prop. 11. hujus*), et eo magis, quo major laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (*per Prop. 13. hujus*) ejusdem conatum coërcebit, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), is, qui odio habet, tristitia afficietur, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Haec laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in *Prop. 27. hujus* ostendam) quatenus rem sibi similem tristitiae affectu affici imaginatur, eatenus contristari debet; et contra, si eandem laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum odium attendimus.

PROPOSITIO XXIV

Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore erga ipsum afficiemur.

Demonstratio

Demonstratur eodem modo haec Propositio, ac *Prop. 22. hujus*, quam vide.

Dimostrazione

In quanto la cosa odiata è affetta da tristezza, in tanto essa è distrutta, e tanto più quanto maggiore è la tristezza da cui è affetta (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*). Chi, dunque (*per la prop. 20 di questa parte*), immagina affetta da tristezza la cosa che egli odia, sarà al contrario affetto da letizia e da una letizia tanto maggiore quanto maggiore è la tristezza da cui immagina affetta la cosa odiata; e questo era il primo punto. Inoltre, la letizia pone l'esistenza della cosa lieta (*per il medesimo scol. della prop. 11 di questa parte*), e ciò tanto più quanto maggior letizia è concepita. Se qualcuno immagina affetto da letizia colui che egli ha in odio, questa immaginazione (*per la prop. 13 di questa parte*) ostacolerà il suo sforzo, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*), chi odia sarà affetto da tristezza ecc. *C. d. d.*

Scolio

Questa letizia difficilmente può essere salda e senz'alcun conflitto d'animo. Giacché (come mostrerò fra poco nella *prop. 27 di questa parte*), in quanto uno immagina affetta da tristezza una cosa simile a sé non può fare a meno di rattristarsi; e al contrario se la immagina affetta da letizia. Ma qui noi abbiamo in vista soltanto l'odio.

PROPOSIZIONE 24

Se immaginiamo che qualcuno faccia provare letizia alla cosa che abbiamo in odio, saremo affetti da odio anche contro di lui. Se, invece, immaginiamo che le faccia provare tristezza, saremo affetti da amore verso di lui.

Dimostrazione

Questa proposizione si dimostra nello stesso modo che la *prop. 22 di questa parte*, alla quale rimando il lettore.

Scholium

Hi, et similes odii affectus ad *invidiam* referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum *odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut ejusdem bono contristetur.*

PROPOSITIO XXV

Id omne de nobis, deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam laetitia afficere, imaginamur; et contra id omne negare, quod nos, vel rem amatam tristitia afficere, imaginamur.

Demonstratio

Quod rem amatam laetitia, vel tristitia afficere imaginamur, id nos laetitia, vel tristitia afficit (*per Prop. 21. hujus*). At mens (*per Prop. 12. hujus*) ea, quae nos laetitia afficiunt, quantum potest, conatur imaginari, hoc est (*per Prop. 17. p. 2. et ejus Coroll.*), ut praesentia contemplari; et contra (*per Prop. 13. hujus*), quae nos tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere; ergo id omne de nobis, deque re amata affirmare conamur, quod nos, vel rem amatam laetitia afficere, imaginamur, et contra. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVI

Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam laetitia afficere imaginamur.

Demonstratio

Sequitur haec Propositio ex *Prop. 23.* ut praecedens ex *Prop. 21. hujus.*

Scolio

Questi e simili affetti di odio si riferiscono all'*invidia*, la quale, perciò, non è altro che l'*odio* stesso, *in quanto lo si considera disporre l'uomo a godere del male altrui, e a rattristarsi, invece, del bene altrui.*

PROPOSIZIONE 25

Noi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata tutto ciò che immaginiamo arrecare letizia a noi o alla cosa amata; e, al contrario, di negare tutto ciò che immaginiamo arrecar tristezza a noi o alla cosa amata.

Dimostrazione

Ciò che immaginiamo arrecare letizia o tristezza alla cosa amata arreca a noi letizia o tristezza (*per la prop. 21 di questa parte*). La mente però (*per la prop. 12 di questa parte*) si sforza d'immaginare, per quanto può, le cose che ci arrecano letizia, cioè (*per la prop. 17 della II parte e il suo cor.*) di considerarle come presenti; e, al contrario (*per la prop. 13 di questa parte*), di escludere l'esistenza delle cose che ci arrecano tristezza. Dunque noi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata ciò che immaginiamo arrecare letizia a noi e alla cosa amata, e inversamente. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 26

Noi ci sforziamo di affermare della cosa che abbiamo in odio tutto ciò che immaginiamo arrecarle tristezza, e, al contrario, di negar ciò che immaginiamo arrecarle letizia.

Dimostrazione

Questa proposizione segue dalla *prop. 23*, come la precedente dalla *prop. 21 di questa parte*.

Scholium

His videmus, facile contingere, ut homo de se, deque re amata plus justo, et contra de re, quam odit, minus justo sentiat, quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus justo sentit, *superbia* vocatur, et species delirii est, quia homo oculis apertis somniat, se omnia illa posse, quae sola imaginatione assequitur, quaeque propterea, veluti realia, contemplatur, iisque exultat, quamdiu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt, et ipsius agendi potentiam determinant. *Est* igitur *superbia laetitia ex eo orta, quod homo de se plus justo sentit*. Deinde *laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus justo sentit, existimatio* vocatur; et illa denique *despectus, quae ex eo oritur, quod de alio minus justo sentit*.

PROPOSITIO XXVII

Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

Demonstratio

Rerum imagines sunt corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa, veluti nobis praesentia, repraesentant (*per Schol. Prop. 17. p. 2.*), hoc est (*per Prop. 16. p. 2.*), quarum ideae naturam nostri corporis, et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corpus huic affectui similem exprimet;

Scolio

Da ciò vediamo come facilmente avvenga che l'uomo tenga di conto sé e la cosa amata più del giusto, e, al contrario, meno del giusto la cosa che odia; e questa immaginazione, quando si riferisce all'uomo stesso che tiene di conto sé più del giusto, si chiama *superbia*, ed è una specie di delirio, poiché l'uomo sogna a occhi aperti di potere tutte le cose che egli compie solo in immaginazione, e che, perciò, considera come reali e delle quali esulta finché non può immaginare ciò che ne esclude l'esistenza e limita la sua propria potenza d'agire. *La superbia è*, dunque, *una letizia nata dal fatto che l'uomo tiene di conto sé più del giusto. La letizia*, poi, *che nasce dal fatto che l'uomo tiene di conto un altro più del giusto*, si chiama *stima*, e infine, si chiama *disprezzo, la letizia che nasce dal fatto che egli tiene di conto un altro meno del giusto.*

PROPOSIZIONE 27

Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto noi proviamo un affetto simile.

Dimostrazione

Le immagini delle cose sono affezioni del corpo umano, le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come a noi presenti (*per lo scol. della prop. 17 della II parte*), cioè (*per la prop. 16 della II parte*) le cui idee implicano la natura del nostro corpo e insieme la natura presente del corpo esterno. Se dunque la natura del corpo esterno è simile alla natura del nostro corpo, allora l'idea del corpo esterno che immaginiamo implicherà un'affezione del nostro corpo simile all'affezione del corpo esterno; e, conseguentemente, se immaginiamo che qualcuno simile a noi provi qualche affetto, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro corpo, simile a questo affetto;

adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (*per Prop. 23. hujus*) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili. *Q. e. d.*

Scholium

Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur *commiseratio* (*de qua vide Schol. Prop. 22. hujus*); sed ad cupiditatem relata *aemulatio*, quae proinde nihil aliud est, quam *alicujus res cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur.*

Corollarium I

Si aliquem, quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem tristitia afficere, odio erga ipsum afficiemur.

Demonstratio

Hoc eodem modo ex Propositione praecedente demonstratur, ac Propositio 22. hujus ex Propositione 21.

Corollarium II

Rem, cujus nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos tristitia afficit.

Demonstratio

Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (*per Prop. 23. hujus*) ex ipsius tristitia laetaremur, quod est contra Hypothesin.

e perciò, per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile provi un qualche affetto, noi proviamo con essa un affetto simile al suo. Se, invece, abbiamo in odio una cosa a noi simile, noi, nella misura in cui la odiamo (*per la prop. 23 di questa parte*), proveremo con essa un affetto contrario e non simile al suo. *C. d. d.*

Scolio

Questa imitazione degli affetti, quando si riferisce alla tristezza, si chiama *commiserazione* (*vedi su di essa lo scol. della prop. 22 di questa parte*); riferita invece alla cupidità si chiama *emulazione*, la quale, quindi, non è altro che *la cupidità di una cosa, che si genera in noi dal fatto che immaginiamo che altri simili a noi abbiano la medesima cupidità.*

Corollario 1

Se immaginiamo che qualcuno, verso il quale non abbiamo provato alcun affetto, arrechi letizia a una cosa a noi simile, noi proveremo amore verso di lui. Se, al contrario, immaginiamo che le arrechi tristezza, proveremo odio contro di lui.

Dimostrazione

Ciò si dimostra mediante la proposizione precedente allo stesso modo che la proposizione 22 di questa parte si dimostra mediante la proposizione 21.

Corollario 2

Una cosa che ci ispira commiserazione non possiamo averla in odio per il fatto che la sua miseria ci arreca tristezza.

Dimostrazione

Se, infatti, potessimo, per tale fatto, averla in odio, allora (*per la prop. 23 di questa parte*) ci rallegreremmo della sua tristezza, il che è contro l'ipotesi.

Corollarium III

Rem, cujus nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

Demonstratio

Id, quod rem, cujus nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficit (*per Prop. praeced.*); adeoque omne id, quod ejus rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (*per Prop. 13. hujus*), hoc est (*per Schol. Prop. 9. hujus*), id destruere appetemus, sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cujus miseremur, a sua miseria liberare conabimur. *Q. e. d.*

Scholium

Haec voluntas, sive appetitus benefaciendi, qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, *benevolentia* vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam *cupiditas ex commiseratione orta*. Caeterum de amore, et odio erga illum, qui rei, quam nobis similem esse imaginamur, bene, aut male fecit, vide *Schol. Prop. 22. hujus*.

PROPOSITIO XXVIII

Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere, vel destruere conamur.

Demonstratio

Quod ad laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (*per Prop. 12. hujus*), hoc est (*per Prop. 17. p. 2.*), id, quantum possumus, conabimur ut praesens, sive ut actu existens contemplari. Sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum

Corollario 3

Se una cosa c'ispira commiserazione, noi ci sforzeremo, per quanto possiamo, di liberarla dalla sua miseria.

Dimostrazione

Ciò che arreca tristezza alla cosa che c'ispira commiserazione arreca anche a noi una tristezza simile (*per la prop. preced.*); e perciò noi ci sforzeremo di ricordarci di tutto ciò che toglie l'esistenza di tale cosa, ossia che la distrugge (*per la prop. 13 di questa parte*), cioè (*per lo scol. della prop. 9 di questa parte*) desidereremo distruggerlo o saremo determinati a distruggerlo; e perciò ci sforzeremo di liberare dalla sua miseria la cosa che c'ispira commiserazione. *C. d. d.*

Scolio

Tale volontà o appetito di beneficare che nasce dalla nostra commiserazione verso la cosa a cui vogliamo arrecar beneficio si chiama *benevolenza*, la quale, quindi, non è altro se non *una cupidità nata dalla commiserazione*. Del resto, riguardo all'amore e all'odio verso chi ha fatto del bene o del male alla cosa che immaginiamo simile a noi, vedi lo *scol. della prop. 22 di questa parte*.

PROPOSIZIONE 28

Noi ci sforziamo di promuovere la realizzazione di tutto ciò che immaginiamo condurre alla letizia; ci sforziamo invece di rimuovere o di distruggere tutto ciò che immaginiamo essere contrario a essa o condurre alla tristezza.

Dimostrazione

Noi ci sforziamo d'immaginare, per quanto possiamo, ciò che immaginiamo condurre alla letizia (*per la prop. 12 di questa parte*); cioè (*per la prop. 17 della II parte*) ci sforzeremo per quanto possiamo di considerarlo come presente o come esistente in atto. Ma lo sforzo o la potenza della mente nel

corporis conatu, seu potentia in agendo (*ut clare sequitur ex Coroll. Prop. 7. et Coroll. Prop. 11. p. 2.*): ergo, ut id existat, absolute conamur, sive (*quod per Schol. Prop. 9. hujus idem est*) appetimus, et intendimus; quod erat primum. Deinde si id, quod tristitiae causam esse credimus, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (*per Prop. 20. hujus*), adeoque idem (*per primam hujus partem*) conabimur destruere, sive (*per Prop. 13. hujus*) a nobis amovere, ne ipsum, ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad laetitiam, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIX

Nos id omne etiam agere conabimur, quod[1] homines cum laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.

Demonstratio

Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare, vel odio habere, nos idem amabimus, vel odio habebimus (*per Prop. 27 hujus*), hoc est (*per Schol. Prop. 13 hujus*), eo ipso ejus rei praesentia laetabimur, vel contristabimur; adeoque (*per Prop. praeced.*) id omne, quod homines amare, sive cum laetitia aspicere imaginamur, conabimur agere, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Hic conatus aliquid agendi, et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur *ambitio*, praesertim

1. N. B. Intellige hic, et in seqq. homines, quos nullo affectu prosequuti sumus.

pensare è uguale e simultaneo per natura allo sforzo o alla potenza del corpo nell'agire (*come segue chiaramente dal cor. della prop. 7 e dal cor. della prop. 11 della II parte*): dunque noi ci sforziamo sotto ogni riguardo di far esistere tale cosa, cioè (*il che, per lo scol. della prop. 9 di questa parte, è la stessa cosa*) l'appetiamo e vi tendiamo; e questo era il primo punto. Inoltre, se immaginiamo che sia distrutto ciò che crediamo essere causa di tristezza, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) ciò che abbiamo in odio, ci allieteremo (*per la prop. 20 di questa parte*); e perciò (*per la prima parte di questa dim.*) ci sforzeremo di distruggerlo, ossia (*per la prop. 13 di questa parte*) di allontanarlo da noi, per non considerarlo presente; e questo era il secondo punto. Dunque, tutto ciò che conduce alla letizia ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 29

Noi ci sforzeremo pure di fare tutto ciò che immaginiamo sia visto con letizia dagli uomini[1], e, al contrario, rifuggiremo dal fare ciò che immaginiamo essere avversato dagli uomini.

Dimostrazione

Per il fatto che immaginiamo che gli uomini amino o abbiano in odio qualche cosa, noi la ameremo o l'avremo in odio (*per la prop. 27 di questa parte*), cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) per tale fatto stesso ci allieteremo o ci rattristeremo; e perciò (*per la prop. preced.*) ci sforzeremo di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini amino ossia vedano con letizia ecc. *C. d. d.*

Scolio

Questo sforzo di fare una cosa, e anche di ometterla, solo per piacere agli uomini, si chiama *ambizione*, specialmente

1. N. B. Intendi qui e in seguito quegli uomini verso i quali non abbiamo provato nessuna specie di affetto.

quando adeo impense vulgo placere conamur, ut cum nostro, aut alterius damno quaedam agamus, vel omittamus; alias *humanitas* appellari solet. Deinde laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, *laudem* voco; tristitiam vero, qua contra ejusdem actionem aversamur, *vituperium* voco.

PROPOSITIO XXX

Si quis aliquid egit, quod reliquos laetitia afficere imaginatur, is laetitia, concomitante idea sui, tanquam causa, afficietur; sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur.

Demonstratio

Qui se reliquos laetitia, vel tristitia afficere imaginatur, eo ipso (*per Prop. 27. hujus*) laetitia, vel tristitia afficietur. Cum autem homo (*per Prop. 19. et 23. p. 2.*) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur, ergo, qui aliquid egit, quod ipse imaginatur, reliquos laetitia afficere, laetitia cum conscientia sui, tanquam causa, afficietur, sive seipsum cum laetitia contemplabitur, et contra. *Q. e. d.*

Scholium

Cum amor (*per Schol. Prop. 13. hujus*) sit laetitia concomitante idea causae externae, et odium tristitia concomitante etiam idea causae externae, erit ergo haec laetitia, et tristitia amoris, et odii species. Sed quia amor, et odium ad objecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus; nempe laetitiam, concomitante idea causae externae, *gloriam*, et tristitiam huic contrariam *pudorem* appellabimus: intellige, quando laetitia, vel

quando ci sforziamo di piacere al volgo tanto intensamente da fare o da omettere certe cose con danno nostro o altrui; altrimenti si suole chiamare *cortesia*. Chiamo, poi, *lode* la letizia con cui immaginiamo l'azione d'un altro con la quale egli si è sforzato di farci piacere; chiamo, invece, *biasimo* la tristezza con cui, al contrario, avversiamo l'azione del medesimo.

PROPOSIZIONE 30

Se qualcuno ha fatto qualche cosa che immagina arrecare letizia agli altri, sarà affetto da una letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa; ossia egli considererà se stesso con letizia. Se invece ha fatto qualche cosa che immagina arrecare tristezza agli altri, considererà al contrario se stesso con tristezza.

Dimostrazione

Chi immagina di arrecare letizia o tristezza agli altri, per questo stesso fatto (*in virtù della prop. 27 di questa parte*) sarà affetto da letizia o da tristezza. E poiché l'uomo (*per le prop. 19 e 23 della II parte*) è consapevole di sé mediante le affezioni da cui è determinato ad agire, chi ha fatto qualche cosa che egli immagina arrecare letizia agli altri sarà affetto da letizia con coscienza di sé come causa, cioè considererà se stesso con letizia, e al contrario. *C. d. d.*

Scolio

Poiché l'amore (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) è una letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna, e l'odio è una tristezza accompagnata pure dall'idea d'una causa esterna, questa letizia e questa tristezza saranno, dunque, una specie di amore e di odio. Ma poiché l'amore e l'odio si riferiscono a oggetti esterni, designeremo perciò questi affetti con altri nomi; chiameremo, cioè, *gloria* la letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna, e *vergogna* la tristezza contraria a questa letizia: intendi, quando la letizia o la

tristitia ex eo oritur, quod homo, se laudari, vel vituperari credit; alias laetitiam, concomitante idea causae internae, *acquiescentiam in se ipso*, tristitiam vero eidem contrariam *poenitentiam* vocabo. Deinde quia (*per Coroll. Prop. 17. p. 2.*) fieri potest, ut laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (*per Prop. 25. hujus*) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se laetitia afficere imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

PROPOSITIO XXXI

Si aliquem imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.

Demonstratio

Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (*per Prop. 27. hujus*). At sine hoc nos idem amare supponimus; accedit ergo amori nova causa, a qua fovetur; atque adeo id, quod amamus, hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (*per eandem Prop.*). At si supponamus, nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus, et aversabimur, sive (*vide Schol. Prop. 17. hujus*) animi fluctuationem patiemur. *Q. e. d.*

tristezza nascono dal fatto che l'uomo crede di essere lodato o biasimato; in altri casi chiamerò *soddisfazione di noi stessi* la letizia accompagnata dall'idea d'una causa interna, e *pentimento* la tristezza opposta a questa letizia. Poiché inoltre (*per il cor. della prop. 17 della II parte*) può accadere che la letizia che uno crede di arrecare agli altri sia soltanto immaginaria, e (*per la prop. 45 di questa parte*) ciascuno si sforza d'immaginare di sé tutto ciò che immagina arrecargli letizia, potrà, dunque, facilmente accadere che il glorioso sia superbo e immagini di essere gradito a tutti, mentre, invece, è a tutti molesto.

PROPOSIZIONE 31

Se immaginiamo che uno ami, o desideri, o abbia in odio qualche cosa che noi stessi amiamo, desideriamo, o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo ecc., questa cosa con maggiore costanza. Se, invece, immaginiamo che egli abbia in avversione ciò che noi amiamo, o inversamente, allora noi proveremo una fluttuazione d'animo.

Dimostrazione

Per il solo fatto d'immaginare che uno ami qualche cosa, noi ameremo questa cosa (*per la prop. 27 di questa parte*). Ma noi supponiamo di amarla indipendentemente da ciò; all'amore si aggiunge, dunque, una nuova causa che lo alimenta; e quindi, per ciò stesso, noi ameremo con maggiore costanza ciò che amiamo. Inoltre, per il fatto d'immaginare che uno ha una cosa in avversione, noi avremo questa cosa in avversione (*per la medesima prop.*). Ma se supponiamo di amare nello stesso tempo questa stessa cosa, noi, dunque, nello stesso tempo l'ameremo e l'avremo in avversione, cioè (*per lo scol. della prop. 17 di questa parte*) noi proveremo una fluttuazione d'animo. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc, et ex *Prop. 28. hujus* sequitur, unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id, quod ipse amat, amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud poëtae:

> Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
> Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Scholium

Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat, vel odio habet, revera est ambitio (*vide Schol. Prop. 29. hujus*); atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari, seu amari volunt, odio invicem sunt.

PROPOSITIO XXXII

Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

Demonstratio

Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur (*per Prop. 27. hujus cum ejusdem Coroll. 1.*), rem illam amabimus, eaque gaudere cupiemus. At (*per Hypothesin*) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat; ergo (*per Prop. 28. hujus*), ne ille eadem potiatur, conabimur. *Q. e. d.*

Scholium

Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et

Corollario

Da qui e dalla *prop. 23 di questa parte* segue che ciascuno si sforza, per quanto può, che tutti gli altri amino ciò che egli ama, e abbiano pure in odio ciò che egli odia, donde il detto del poeta:

> Insieme speriamo, insieme temiamo, o amanti;
> Di ferro è colui che ama ciò che un altro gli lascia amare.

Scolio

Questo sforzo di far sì che ciascuno approvi ciò che noi stessi amiamo o abbiamo in odio è, in realtà, ambizione (*vedi lo scol. della prop. 29 di questa parte*); e perciò vediamo che ciascuno desidera per natura che gli altri vivano secondo il suo talento; e poiché tutti hanno ugualmente questo desiderio, tutti sono ugualmente d'ostacolo gli uni agli altri; e poiché tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, tutti si odiano a vicenda.

PROPOSIZIONE 32

Se immaginiamo che qualcuno goda di qualche cosa che uno solo può conquistare, noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti.

Dimostrazione

Per il fatto solo d'immaginare che qualcuno goda di qualche cosa (*per la prop. 27 di questa parte col suo cor. 1*), noi ameremo questa cosa e desidereremo goderne. Ma (*per ipotesi*) a questa letizia noi immaginiamo sia di ostacolo il fatto che quegli goda di tale cosa; dunque (*per la prop. 28 di questa parte*) noi ci sforzeremo di far sì che egli non la conquisti. *C. d. d.*

Scolio

Vediamo così che la natura degli uomini è costituita generalmente in modo che essi abbiano commiserazione per quelli che

quibus bene est, invideant, et (*per Prop. praeced.*) eo majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidos, et ambitiosos. Denique, si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere, vel flere experimur, quod alios ridere, vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, uti diximus, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur, disponiturque ad hoc, vel illud agendum.

PROPOSITIO XXXIII

Cum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.

Demonstratio

Rem, quam amamus, prae reliquis, quantum possumus, imaginari conamur (*per Prop. 12. hujus*). Si igitur res nobis sit similis, ipsam prae reliquis laetitia afficere conabimur (*per Prop. 29. hujus*) sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata laetitia afficiatur, concomitante idea nostri, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), ut nos contra amet. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXIV

Quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.

stanno male e invidia per quelli che stanno bene, e ciò (*per la prop. preced.*) con un odio tanto maggiore quanto più amano la cosa che immaginano in possesso di un altro. Vediamo, poi, che dalla medesima proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono misericordiosi segue pure che essi sono invidiosi e ambiziosi. Se, infine, vogliamo consultare l'esperienza stessa, sperimenteremo che essa c'insegna tutte queste cose; specialmente se avremo rivolto la nostra attenzione ai primi anni della nostra vita. Sperimentiamo, infatti, che i fanciulli, il cui corpo si trova continuamente come in equilibrio, ridono o piangono solo perché vedono ridere o piangere gli altri; e tutto ciò, inoltre, che vedono fare ad altri, subito desiderano imitarlo, e infine desiderano per sé tutto ciò di cui immaginano che altri si dilettino; e ciò perché le immagini delle cose sono, come abbiamo detto, le affezioni stesse del corpo umano, cioè i modi in cui il corpo umano è affetto dalle cause esterne ed è disposto a fare questo o quello.

PROPOSIZIONE 33

Quando amiamo una cosa simile a noi, ci sforziamo, per quanto possiamo, di far sì che essa ci ami a sua volta.

Dimostrazione

Noi ci sforziamo, per quanto possiamo, d'immaginare più delle altre la cosa che amiamo (*per la prop. 12 di questa parte*). Se dunque la cosa è simile a noi, ci sforzeremo di arrecarle letizia più che alle altre (*per la prop. 29 di questa parte*), ossia ci sforzeremo, per quanto possiamo, di far sì che la cosa amata sia affetta da una letizia accompagnata dall'idea di noi stessi, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*), che essa ci ami a sua volta. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 34

Quanto maggiore è l'affetto che immaginiamo essere provato verso di noi dalla cosa amata, tanto più noi ci glorieremo.

Demonstratio

Nos (*per Prop. praeced.*) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), ut res amata laetitia afficiatur, concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam majori laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus juvatur, hoc est (*per Prop. 11. hujus cum ejus Schol.*), eo majore laetitia afficimur. At cum ex eo laetemur, quod alium nobis similem laetitia affecimus, tum nosmet cum laetitia contemplamur (*per Prop. 30. hujus*): ergo quo majori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo majori laetitia nosmet contemplabimur, sive (*per Schol. Prop. 30. hujus*) eo magis gloriabimur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXV

Si quis imaginatur rem amatam eodem, vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit.

Demonstratio

Quo quis majore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (*per Prop. praeced.*), hoc est (*per Schol. Prop. 30. hujus*), laetabitur; adeoque (*per Prop. 28. hujus*) conabitur, quantum potest, imaginari, rem amatam ipsi quam arctissime devinctam, qui quidem conatus, sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (*per Prop. 31. hujus*). At hic conatus, sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine, concomitante imagine illius, quem res amata sibi jungit, coërceri supponitur; ergo (*per Schol. Prop. 11. hujus*) eo ipso tristitia afficietur,

Dimostrazione

Noi (*per la prop. preced.*) ci sforziamo, per quanto possiamo, che la cosa amata ci ami a sua volta, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) che la cosa amata sia affetta da una letizia accompagnata dall'idea di noi stessi. Quanto maggiore, dunque, è la letizia dalla quale immaginiamo che sia affetta per causa nostra la cosa amata, tanto più questo sforzo è assecondato, cioè (*per la prop. 11 di questa parte col suo scol.*) tanto maggiore è la letizia da cui siamo affetti. Ma quando ci allietiamo perché abbiamo arrecato letizia a un altro simile a noi, allora consideriamo noi stessi con letizia (*per la prop. 30 di questa parte*): dunque, quanto maggiore è l'affetto che immaginiamo provato verso di noi dalla cosa amata, tanto maggiore è la letizia con cui considereremo noi stessi, cioè (*per lo scol. della prop. 30 di questa parte*) tanto più ci glorieremo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 35

Se uno immagina che un altro unisca a sé la cosa amata con un medesimo o con un più stretto vincolo d'amicizia che quello col quale egli l'aveva da solo conquistata, sarà affetto da odio contro la cosa amata stessa, e invidierà quell'altro.

Dimostrazione

Quanto maggiore è l'amore da cui uno immagina che sia affetta verso di lui la cosa amata, tanto più egli si glorierà (*per la prop. preced.*), cioè (*per lo scol. della prop. 30 di questa parte*) si allieterà; e perciò (*per la prop. 28 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare legata a sé la cosa amata nel modo più stretto possibile; e questo sforzo o appetito è rafforzato, se egli immagina che un altro desideri per sé la medesima cosa (*per la prop. 31 di questa parte*). Ma questo sforzo o appetito si suppone ostacolato dall'immagine della cosa amata accompagnata dall'immagine di colui che la cosa amata unisce a sé; dunque (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) l'amante sarà per ciò stesso affetto da una tristezza

concomitante idea rei amatae, tanquam causa, et simul imagine alterius, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (*per Coroll. Prop. 15. hujus*), cui propterea (*per Prop. 23. hujus*) quod re amata delectatur, invidebit. *Q. e. d.*

Scholium

Hoc odium erga rem amatam invidiae junctum *zelotypia* vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex amore, et odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc odium erga rem amatam majus erit pro ratione laetitiae, qua zelotypus ex reciproco rei amatae amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus, quo erga illum, quem sibi rem amatam jungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (*per Prop. 24. hujus*) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, laetitia afficere imaginatur; et etiam (*per Coroll. Prop. 15. hujus*) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini ejus, quem odit, jungere cogitur, quae ratio plerumque locum habet in amore erga faeminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coërcetur, contristabitur; sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis, et excrementis alterius jungere cogitur, eandem aversatur; ad quod denique accedit, quod zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut jam ostendam.

PROPOSITIO XXXVI

Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est.

accompagnata dall'idea della cosa amata come causa, e, insieme, dall'immagine dell'altro, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) proverà odio contro la cosa amata e, insieme, contro quell'altro (*per il cor. della prop. 15 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 23 di questa parte*) avrà invidia di costui, perché trae diletto dalla cosa amata. *C. d. d.*

Scolio

Quest'odio verso una cosa amata, unito a invidia, si chiama *gelosia*, la quale, quindi, non è altro se non una fluttuazione d'animo nata da amore e, insieme, da odio, e accompagnata dall'idea di un altro a cui si porta invidia. Inoltre quest'odio verso la cosa amata sarà maggiore in proporzione alla letizia con la quale il geloso soleva essere affetto dall'amore contraccambiatogli dalla cosa amata, e anche in proporzione al sentimento da cui era affetto verso colui che egli immagina che la cosa amata unisca a sé. Infatti, se egli lo odiava, per ciò stesso avrà in odio la cosa amata (*per la prop. 29 di questa parte*), perché immagina che essa arrechi letizia a ciò che egli ha in odio; e anche (*per il cor. della prop. 15 di questa parte*) perché è costretto a unire l'immagine della cosa amata all'immagine di colui che egli odia. Quest'ultima ragione si trova perlopiù nell'amore verso la donna; chi immagina, infatti, che la donna da lui amata si prostituisca a un altro non solo si rattristerà perché il suo appetito è ostacolato, ma avrà anche in avversione la cosa amata perché è costretto a unirne l'immagine alle parti vergognose e agli escrementi dell'altro; al che, infine, si aggiunge che il geloso non è accolto dalla cosa amata col medesimo viso che essa gli soleva mostrare, e anche per questa causa l'amante si rattrista, come fra poco mostrerò.

PROPOSIZIONE 36

Chi si ricorda d'una cosa dalla quale una volta ha tratto piacere desidera possederla nelle medesime circostanze in cui ne ha tratto piacere la prima volta.

Demonstratio

Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (*per Prop. 15. hujus*) erit per accidens laetitiae causa; adeoque (*per Prop. 28. hujus*) omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac cum primo eadem delectatus est. *Q. e. d.*

Corollarium

Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstratio

Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod ejus rei existentiam secludit. Cum autem ejus rei, sive circumstantiae (*per Prop. praeced.*) sit prae amore cupidus, ergo (*per Prop. 19. hujus*), quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur. *Q. e. d.*

Scholium

Haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, *desiderium* vocatur.

PROPOSITIO XXXVII

Cupiditas, quae prae tristitia, vel laetitia, praeque odio, vel amore oritur, eo est major, quo affectus major est.

Demonstratio

Tristitia hominis agendi potentiam (*per Schol. Prop. 11. hujus*) minuit, vel coërcet, hoc est (*per Prop. 7. hujus*), conatum, quo homo in suo esse perseverare conatur, minuit, vel coërcet; adeoque (*per Prop. 5. hujus*) huic conatui est contraria; et

Dimostrazione

Tutto ciò che l'uomo ha visto insieme alla cosa che gli ha recato piacere sarà per accidente (*per la prop. 15 di questa parte*) causa di letizia; e perciò (*per la prop. 28 di questa parte*) egli desidererà possedere tutto ciò insieme alla cosa che gli ha recato piacere, ossia desidererà possedere la cosa con tutte le medesime circostanze in cui ne trasse piacere la prima volta. *C. d. d.*

Corollario

Se, dunque, si sarà accorto che manca una di queste circostanze, l'amante si rattristerà.

Dimostrazione

Infatti, in quanto s'accorge che manca qualche circostanza, in tanto immagina qualche cosa che esclude l'esistenza di quella cosa. E poiché egli, per amore, è desideroso di tale cosa o di tale circostanza (*per la prop. preced.*), dunque (*per la prop. 19 di questa parte*), in quanto immagina che essa manca, si rattristerà. *C. d. d.*

Scolio

Questa tristezza, in quanto è relativa all'assenza di ciò che amiamo, si chiama *desiderio.*

PROPOSIZIONE 37

La cupidità che nasce da tristezza o da letizia, da odio o da amore è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto.

Dimostrazione

La tristezza diminuisce o ostacola la potenza d'agire dell'uomo (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*), cioè (*per la prop. 7 di questa parte*) diminuisce o ostacola lo sforzo col quale l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere; e perciò (*per la prop. 5 di questa parte*) è contraria a questo sforzo; e

quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere. At (*per Tristitiae Defin.*) quo tristitia major est, eo majori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi; ergo quo major tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur homo contra tristitiam amovere, hoc est (*per Schol. Prop. 9. hujus*), eo majore cupiditate, sive appetitu conabitur tristitiam amovere. Deinde, quoniam laetitia (*per idem Schol. Prop. 11. hujus*) hominis agendi potentiam auget, vel juvat, facile eadem via demonstratur, quod homo, laetitia affectus, nihil aliud cupit, quam eandem conservare, idque eo majore cupiditate, quo laetitia major erit. Denique, quoniam odium, et amor sunt ipsi tristitiae, vel laetitiae affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus, sive cupiditas, quae prae odio, vel amore oritur, major erit pro ratione odii, et amoris. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXVIII

Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori, quo amor antea major fuerat.

Demonstratio

Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures ejus appetitus coërcentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque laetitia est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), quam homo, quantum potest (*per Prop. 28. hujus*) conservare conatur; idque (*per idem Schol.*) rem amatam, ut praesentem, contemplando, eandemque (*per Prop. 21. hujus*) laetitia, quantum potest, afficiendo, qui quidem conatus (*per Prop. praeced.*) eo est major, quo amor major est, ut et conatus

tutto ciò che l'uomo affetto da tristezza si sforza di fare è allontanare la tristezza. Ma (*per la def. della tristezza*) quanto maggiore è la tristezza, tanto maggiore è la parte della potenza d'agire dell'uomo a cui essa si oppone necessariamente; dunque, quanto maggiore è la tristezza, con tanto maggiore potenza d'agire l'uomo si sforzerà a sua volta d'allontanare la tristezza; cioè (*per lo scol. della prop. 9 di questa parte*) con tanto maggiore cupidità o appetito si sforzerà d'allontanare la tristezza. Poi, giacché la letizia (*per il medesimo scol. della prop. 11 di questa parte*) accresce o asseconda la potenza d'agire dell'uomo, si dimostra facilmente per la medesima via che un uomo affetto da letizia null'altro desidera se non conservarla, e ciò con tanta maggiore cupidità, quanto maggiore sarà la letizia. Infine, poiché l'odio e l'amore sono gli affetti stessi della tristezza o della letizia, segue alla stessa maniera che lo sforzo, l'appetito, ossia la cupidità, che nasce da odio o da amore, sarà maggiore in proporzione all'odio e all'amore. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 38

Se qualcuno avrà incominciato ad avere in odio la cosa amata in modo che l'amore sia interamente abolito, egli avrà per essa, a causa uguale, maggiore odio che se non l'avesse mai amata, e tanto maggiore quanto maggiore, prima, sarà stato il suo amore.

Dimostrazione

Se qualcuno, infatti, incomincia ad avere in odio la cosa che ama, ne viene ostacolato un maggior numero dei suoi appetiti che se egli non l'avesse amata. L'amore, infatti, è una letizia (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) che l'uomo, per quanto può (*per la prop. 28 di questa parte*), si sforza di conservare; e ciò (*per il medesimo scol.*) col considerare la cosa amata come presente, e coll'arrecarle letizia, per quanto egli può (*per la prop. 21 di questa parte*); e questo sforzo (*per la prop. preced.*) è tanto maggiore quanto maggiore è l'amore e anche lo sforzo

efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (*vide Prop. 33. hujus*). At hi conatus odio erga rem amatam coërcentur (*per Coroll. Prop. 13. et per Prop. 23. hujus*); ergo amans (*per Schol. Prop. 11. hujus*) hac etiam de causa tristitia afficietur, et eo majori, quo amor major fuerat, hoc est, praeter tristitiam, quae odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit; et consequenter majore tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), majori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo majori, quo amor major fuerat. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXIX

Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo majus sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.

Demonstratio

Aliquem odio habere est (*per Schol. Prop. 13. hujus*) aliquem, ut tristitiae causam, imaginari; adeoque (*per Prop. 28. hujus*) is, qui aliquem odio habet, eundem amovere, vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius, sive (*quod idem est*) majus malum sibi timeat, idque se vitare posse credit, non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (*per eandem Prop. 28. hujus*) abstinere cupiet; idque (*per Prop. 37. hujus*) majore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet, etc. *Q. e. d.*

di far sì che la cosa amata lo riami a sua volta (*vedi la prop. 33 di questa parte*). Ma questi sforzi sono ostacolati dall'odio verso la cosa amata (*per il cor. della prop. 13 e per la prop. 23 di questa parte*); dunque l'amante (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) sarà affetto da tristezza anche per questa causa, e da una tristezza tanto maggiore quanto maggiore sarà stato l'amore; cioè, oltre alla tristezza che fu causa dell'odio, ne nasce un'altra dal fatto che egli ha amato la cosa, e, conseguentemente, egli considererà la cosa amata con un affetto di tristezza maggiore, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) la perseguirà con odio maggiore che se non l'avesse amata, e tanto maggiore quanto maggiore sarà stato l'amore. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 39

Chi ha in odio qualcuno si sforzerà di fargli del male, a meno che non tema che da ciò gli derivi un male maggiore; e, al contrario, chi ama qualcuno si sforzerà per la medesima legge di fargli del bene.

Dimostrazione

Avere in odio qualcuno significa (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) immaginarlo come causa di tristezza; e perciò (*per la prop. 28 di questa parte*) chi ha in odio qualcuno si sforzerà di allontanarlo o di distruggerlo. Ma se da ciò egli teme per sé qualcosa di più triste, o (*il che è lo stesso*) un male maggiore, e se crede di poterlo evitare non facendo a colui che egli odia il male che meditava, desidererà (*per la medesima prop. 28 di questa parte*) astenersi dal fargli del male; e ciò (*per la prop. 37 di questa parte*) con uno sforzo maggiore di quello che lo spingeva a far del male all'altro; e tale sforzo, perciò, prevarrà, come volevamo. La dimostrazione della seconda parte procede nello stesso modo. Dunque chi ha in odio qualcuno ecc. *C. d. d.*

Scholium

Per *bonum* hic intelligo omne genus laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit. Per *malum* autem omne tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (*in Schol. Prop. 9. hujus*) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus; quare unusquisque ex suo affectu judicat, seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, et quid denique optimum, quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, ejus autem inopiam pessimum judicat. Ambitiosus autem nihil aeque, ac gloriam cupit, et contra nihil aeque, ac pudorem, reformidat. Invido deinde nihil jucundius, quam alterius infelicitas, et nihil molestius, quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam, aut malam, utilem, aut inutilem esse judicat. Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, *timor* vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam *metus, quatenus homo ab eodem disponitur, ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum* (*vide Prop. 28. hujus*). Sed si malum, quod timet, pudor sit, tum timor appellatur *verecundia*. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coërcetur timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum metus vocatur *consternatio*, praecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

PROPOSITIO XL

Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.

Scolio

Per *bene* qui intendo ogni genere di letizia, e, inoltre, tutto ciò che vi conduce, e principalmente ciò che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per *male*, poi, intendo ogni genere di tristezza, e principalmente ciò che frustra un desiderio. Sopra, infatti (*nello scol. della prop. 9 di questa parte*), abbiamo mostrato che noi desideriamo una cosa non perché la giudichiamo buona, ma, al contrario, chiamiamo buona la cosa che desideriamo; e, conseguentemente, chiamiamo cattiva la cosa che abbiamo in avversione; quindi ciascuno giudica o stima, a seconda del suo affetto, quale cosa sia buona e quale cattiva, quale cosa sia migliore e quale peggiore, e infine quale cosa sia ottima o quale pessima. Così l'avaro giudica ottima cosa l'abbondanza di denaro e pessima cosa la scarsezza di esso. L'ambizioso, invece, nulla desidera quanto la gloria, e, al contrario, nulla teme quanto la vergogna. Per l'invidioso, poi, nulla è più gradito dell'infelicità altrui, e nulla è più molesto dell'altrui felicità; e così ciascuno, a seconda del suo affetto, giudica una cosa buona o cattiva, utile o inutile. Quanto poi all'affetto da cui l'uomo è disposto a non volere ciò che vuole, o a volere ciò che non vuole, esso si chiama *timore*, il quale quindi non è altro che *la paura, in quanto da essa l'uomo è disposto a evitare con un male minore un male che egli giudica sia per accadere* (*vedi la prop. 28 di questa parte*). Ma se il male è la vergogna, allora il timore si chiama *verecondia*. Infine se la cupidità di evitare un male futuro è ostacolata dal timore di un altro male in modo che non si sappia ciò che si preferisce, allora la paura si chiama *costernazione*, principalmente se l'uno e l'altro male che si teme siano tra i maggiori.

PROPOSIZIONE 40

Chi immagina di essere odiato da qualcuno, e crede di non avergli dato alcun motivo di odio, lo avrà in odio a sua volta.

Demonstratio

Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (*per Prop. 27. hujus*), hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), tristitia, concomitante idea causae externae. At ipse (*per Hypothesin*) nullam hujus tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet; ergo ex hoc, quod se odio haberi ab aliquo imaginatur, tristitia afficietur, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, sive (*per idem Schol.*) eundem odio habebit. *Q. e. d.*

Scholium

Quod si se justam odii causam praebuisse imaginatur, tum (*per Prop. 30. hujus et ejusdem Schol.*) pudore afficietur. Sed hoc (*per Prop. 25. hujus*) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (*per Prop. 39. hujus*). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicujus mali, sive tristitiae causam imaginabitur; atque adeo tristitia afficietur, seu metu, concomitante idea ejus, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

Corollarium I

Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio, et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (*per Prop. praeced.*), ad eundem contra odio habendum. At (*per Hypothesin*) ipsum nihilominus amat: ergo odio, et amore simul conflictabitur.

Corollarium II

Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

Dimostrazione

Chi immagina qualcuno affetto da odio, per ciò stesso sarà anch'egli affetto da odio (*per la prop. 27 di questa parte*), cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) da tristezza accompagnata dall'idea d'una causa esterna. Ma egli (*per ipotesi*) non immagina alcun'altra causa di questa tristezza se non colui che lo ha in odio; dunque, per il fatto che immagina di essere odiato da qualcuno, egli sarà affetto da tristezza accompagnata dall'idea di colui che lo ha in odio, cioè (*per il medesimo scol.*) egli lo avrà in odio. *C. d. d.*

Scolio

Se poi egli immagina di avergli dato un giusto motivo di odio, allora (*per la prop. 30 di questa parte e per il suo scol.*) egli sarà affetto da vergogna. Ma ciò (*per la prop. 25 di questa parte*) accade raramente. Inoltre questa reciprocità di odio può nascere anche dal fatto che l'odio sia seguito dallo sforzo di arrecar male a colui che si ha in odio (*per la prop. 39 di questa parte*). Chi immagina, dunque, di essere odiato da qualcuno lo immaginerà causa di qualche male, ossia di una tristezza; e quindi sarà affetto da tristezza, o da paura, accompagnata come causa dall'idea di colui che lo ha in odio, cioè sarà a sua volta affetto da odio, come sopra.

Corollario 1

Chi immagina affetto da odio verso di lui colui che egli ama sarà combattuto insieme da odio e da amore. Giacché, in quanto immagina di essere odiato da lui, è determinato (*per la prop. preced.*) ad averlo in odio a sua volta. Ma (*per ipotesi*) egli nondimeno lo ama; dunque egli sarà combattuto insieme da odio e da amore.

Corollario 2

Se uno immagina che per odio gli sia stato arrecato qualche male da qualcuno verso il quale prima non provava nessun affetto, subito egli si sforzerà di rendergli questo male.

Demonstratio

Qui aliquem odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (*per Prop. praeced.*) odio habebit, et (*per Prop. 26. hujus*) id omne comminisci conabitur, quod eundem possit tristitia afficere, atque id eidem (*per Prop. 39. hujus*) inferre studebit. At (*per Hypothesin*) primum, quod hujusmodi imaginatur, est malum sibi illatum; ergo idem statim eidem inferre conabitur. *Q. e. d.*

Scholium

Conatus malum inferendi ei, quem odimus, *ira* vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi *vindicta* appellatur.

PROPOSITIO XLI

Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit (*quod per Coroll. Prop. 15. et per Prop. 16. hujus fieri potest*), eundem contra amabit.

Demonstratio

Haec Propositio eadem via demonstratur, ac praecedens. Cujus etiam Scholium vide.

Scholium

Quod si se justam amoris causam praebuisse crediderit, gloriabitur (*per Prop. 30. hujus cum ejusdem Schol.*), quod quidem (*per Prop. 25. hujus*) frequentius contingit, et cujus contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (*vide Schol. Prop. praeced.*). Porro hic reciprocus amor, et consequenter (*per Prop. 39. hujus*) conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique (*per eandem Prop. 39. hujus*) nobis benefacere conatur, *gratia*, seu

Dimostrazione

Chi immagina qualcuno affetto da odio verso di lui lo avrà a sua volta in odio (*per la prop. preced.*), e (*per la prop. 26 di questa parte*) si sforzerà di ricordarsi di tutto ciò che potrà arrecare tristezza a quest'altro, e cercherà (*per la prop. 39 di questa parte*) di farglielo provare. Ma (*per ipotesi*) la prima cosa di questo genere che egli immagina è il male che gli è stato fatto; dunque egli subito si sforzerà di arrecarlo all'altro. *C. d. d.*

Scolio

Lo sforzo di far del male a colui che odiamo si chiama *ira*, mentre si chiama *vendetta* lo sforzo di rendere il male che ci è stato arrecato.

PROPOSIZIONE 41

Se uno immagina di essere amato da qualcuno, e crede di non avergliene dato alcun motivo (*il che, per il cor. della prop. 15 e per la prop. 16 di questa parte, può accadere*), egli lo amerà a sua volta.

Dimostrazione

Questa proposizione si dimostra per la medesima via che la precedente, della quale vedi pure lo scolio.

Scolio

Se poi avrà creduto di avergli dato un giusto motivo d'amore, egli si glorierà (*per la prop. 30 di questa parte col suo scol.*); il che invero (*per la prop. 25 di questa parte*) accade più frequentemente che il suo contrario, il quale, come abbiamo detto, accade quando qualcuno immagina di essere odiato da un altro (*vedi lo scol. della prop. preced.*). Ora quest'amore reciproco, e, conseguentemente (*per la prop. 39 di questa parte*), lo sforzo di far del bene a colui che ci ama e che (*per la medesima prop. 39 di questa parte*) si sforza di farci del bene si chiama *riconoscenza* o

gratitudo vocatur; atque adeo apparet, homines longe paratiores esse ad vindictam, quam ad referendum beneficium.

Corollarium

Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio, et amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum Propositionis praecedentis Corollarium demonstratur.

Scholium

Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus *crudelitas* appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

PROPOSITIO XLII

Qui in aliquem, amore, aut spe gloriae motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.

Demonstratio

Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (*per Prop. 33. hujus*). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (*per Prop. 34. hujus*) spe gloriae, sive (*per Schol. Prop. 30. hujus*) laetitiae; adeoque (*per Prop. 12. hujus*) hanc gloriae causam, quantum potest, imaginari, sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (*per Hypothesin*) aliud imaginatur, quod ejusdem causae existentiam secludit: ergo (*per Prop. 19. hujus*) eo ipso contristabitur. *Q. e. d.*

gratitudine, e così è chiaro che gli uomini sono di gran lunga più disposti alla vendetta che a contraccambiare un beneficio.

Corollario

Chi immagina di essere amato da colui che egli ha in odio sarà combattuto insieme da odio e da amore. Il che si dimostra per la medesima via che il primo corollario della proposizione precedente.

Scolio

Se poi sarà prevalso l'odio, egli si sforzerà di arrecare del male a colui dal quale è amato; e quest'affetto si chiama *crudeltà*, principalmente se si crede che colui che ama non abbia dato alcun motivo comune di odio.

PROPOSIZIONE 42

Chi, mosso da amore o da speranza di gloria, ha arrecato un beneficio a qualcuno, si rattristerà se avrà visto che il beneficio è accolto con animo ingrato.

Dimostrazione

Chi ama una cosa simile a sé si sforza, per quanto può, di fare in modo che essa lo ami a sua volta (*per la prop. 33 di questa parte*). Chi dunque ha fatto per amore un beneficio a qualcuno lo ha fatto per il desiderio di esserne riamato, cioè (*per la prop. 34 di questa parte*) per speranza di gloria, ossia di letizia (*per lo scol. della prop. 30 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 12 di questa parte*) si sforzerà, per quanto può, d'immaginare questa causa di gloria, cioè di considerarla come esistente in atto. Ma (*per ipotesi*) egli immagina un'altra cosa che esclude l'esistenza di questa causa: dunque (*per la prop. 19 di questa parte*) egli per ciò stesso si rattristerà. *C. d. d.*

PROPOSITIO XLIII

Odium reciproco odio augetur, et amore contra deleri potest.

Demonstratio

Qui eum, quem odit, odio contra erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (*per Prop. 40. hujus*) novum odium oritur, durante (*per Hypothesin*) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (*per Prop. 30. hujus*) se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus (*per Prop. 29. hujus*) eidem placere conabitur, hoc est (*per Prop. 41. hujus*), eatenus conatur ipsum odio non habere, nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (*per Prop. 37. hujus*) major, vel minor erit, pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo si major fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (*per Prop. 26. hujus*) tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et odium ex animo delebit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLIV

Odium, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amor propterea major est, quam si odium non praecessisset.

Demonstratio

Eodem modo procedit, ac *Prop. 38. hujus*. Nam qui rem, quam odit, sive quam cum tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso, quod amat, laetatur, et huic laetitiae, quam amor involvit (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. 13. hujus*), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit (*ut in Prop. 37. hujus ostendimus*), prorsus

PROPOSIZIONE 43

L'odio è accresciuto da un odio reciproco, e può, al contrario, essere distrutto dall'amore.

Dimostrazione

Se uno immagina che colui ch'egli odia sia affetto da odio verso di lui, per ciò stesso nasce un nuovo odio (*per la prop. 40 di questa parte*), mentre dura (*per ipotesi*) ancora il primo. Ma se, invece, immagina che quell'altro sia affetto da amore verso di lui, nella misura in cui immagina ciò considera se stesso con letizia (*per la prop. 30 di questa parte*), e intanto (*per la prop. 29 di questa parte*) si sforzerà di piacere a colui, cioè (*per la prop. 41 di questa parte*) si sforza nella medesima misura di non averlo in odio e di non arrecargli nessuna tristezza; e questo sforzo (*per la prop. 37 di questa parte*) sarà maggiore o minore in ragione dell'affetto da cui nasce; e quindi, se sarà stato maggiore di quello che nasce dall'odio e col quale egli si sforza di arrecare tristezza alla cosa che odia (*per la prop. 26 di questa parte*), prevarrà su di esso e cancellerà l'odio dall'animo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 44

L'odio che è interamente vinto dall'amore si cambia in amore; e l'amore per questa ragione è maggiore che se l'odio non lo avesse preceduto.

Dimostrazione

Essa procede come quella della *prop. 38 di questa parte*. Chi, infatti, incomincia ad amare una cosa che odia, o che soleva considerare con tristezza, si allieta per il fatto stesso che ama; e a questa letizia che è implicata dall'amore (*vedine la def. nello scol. della prop. 13 di questa parte*) si aggiunge anche quella che nasce dal fatto che lo sforzo di allontanare la tristezza, implicata dall'odio (*come abbiamo mostrato nella prop. 37 di questa parte*), viene interamente

juvatur, concomitante idea ejus, quem odio habuit, tanquam causa.

Scholium

Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere, vel tristitia affici, ut majori hac laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi, damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare, et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset, hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea majori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo odium majus fuerit, eo amor erit major, atque adeo desiderabit semper, ut odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut majori laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (*per Prop. 6. hujus*) est absurdum.

PROPOSITIO XLV

Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habebit.

Demonstratio

Nam res amata eum, qui ipsam odit, odio contra habet (*per Prop. 40. hujus*), adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam odio, hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), tristitia affectam esse imaginatur, et consequenter (*per Prop. 21. hujus*) contristatur, idque concomitante idea ejus, qui rem amatam odit tanquam causa,

assecondato, accompagnato come causa dall'idea di colui che si aveva in odio.

Scolio

Benché la cosa sia così, nessuno tuttavia si sforzerà di avere in odio qualche cosa, o di essere affetto da tristezza, per godere di tale letizia maggiore; cioè nessuno, nella speranza di un risarcimento di danni, desidererà che gli sia arrecato un danno, né desidererà ammalarsi nella speranza di guarire. Giacché ciascuno si sforzerà sempre di conservare il proprio essere e di allontanare la tristezza, per quanto può. Se poi, al contrario, si potesse concepire che un uomo possa desiderare di aver in odio qualcuno per amarlo, dopo, di un amore più grande, allora quest'uomo desidererà sempre di averlo in odio. Quanto maggiore, infatti, sarà, stato l'odio, tanto maggiore sarà l'amore, e perciò egli desidererà sempre che l'odio si accresca sempre di più; e per la medesima ragione un uomo si sforzerà di ammalarsi sempre di più per godere, dopo, di una letizia maggiore col ristabilimento della sua salute; e quindi si sforzerà sempre di ammalarsi, il che (*per la prop. 6 di questa parte*) è assurdo.

PROPOSIZIONE 45

Se uno, che ama una cosa simile a lui, immagina che un altro simile a lui sia affetto da odio verso questa cosa, egli avrà in odio quest'altro.

Dimostrazione

La cosa amata, infatti, ha in odio a sua volta colui che la odia (*per la prop. 40 di questa parte*): e perciò l'amante che immagina che qualcuno abbia in odio la cosa amata per ciò stesso immagina che la cosa amata è affetta da odio, cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) da tristezza, e conseguentemente (*per la prop. 21 di questa parte*) si rattrista, e ciò accompagnato, come causa, dall'idea di colui che odia la cosa amata,

hoc est (*per Schol. Prop. 13. hujus*), ipsum odio habebit. *Q.e.d.*

PROPOSITIO XLVI

Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis a sua diversae, laetitia, vel tristitia affectus fuerit, concomitante ejus idea, sub nomine universali classis, vel nationis, tanquam causa: is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit.

Demonstratio

Hujus rei demonstratio patet ex *Prop. 16. hujus Partis.*

PROPOSITIO XLVII

Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui, aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi tristitia.

Demonstratio

Patet ex *Prop. 27. hujus.* Nam quatenus rem nobis similem tristitia affici imaginamur, eatenus contristamur.

Scholium

Potest haec Propositio etiam demonstrari ex *Coroll. Prop. 17. p. 2.* Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tamen ut praesentem contemplamur, corpusque eodem modo afficitur; quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur, ad eandem cum tristitia contemplandum, quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coërcetur quidem memoria illarum rerum, quae hujus existentiam secludunt; sed non tollitur: atque adeo homo

cioè (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) lo avrà in odio. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 46

Se qualcuno è stato affetto da un altro, di una classe o di una nazione diversa dalla sua, da una letizia o da una tristezza accompagnata, come causa, dall'idea di quest'altro sotto il nome generale della classe o della nazione, egli amerà o avrà in odio non solo costui, ma anche tutti quelli della medesima classe o della medesima nazione.

Dimostrazione

La dimostrazione di questa proposizione risulta evidente dalla *prop. 16 di questa parte.*

PROPOSIZIONE 47

La letizia che nasce dall'immaginare che la cosa che odiamo sia distrutta, o sia affetta da un altro male, non nasce senza una qualche tristezza d'animo.

Dimostrazione

Ciò è evidente per la *prop. 27 di questa parte.* Noi, infatti, ci rattristiamo in quanto immaginiamo che una cosa simile a noi sia affetta da tristezza.

Scolio

Questa proposizione si può pure dimostrare in base al *cor. della prop. 17 della II parte.* Tutte le volte, infatti, che ci ricordiamo di una cosa sebbene essa non esista in atto, tuttavia noi la contempliamo come presente, e il corpo è affetto nella medesima maniera; quindi, finché il ricordo della cosa è vivace, l'uomo è determinato a considerarla con tristezza, e questa determinazione, finché l'immagine della cosa ancora rimane, è, bensì, limitata, ma non tolta dal ricordo delle cose che escludono l'esistenza della cosa immaginata; e perciò l'uomo

eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coërcetur; et hinc fit, ut haec laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties ejusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando ejusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat, ad rem cum eadem tristitia contemplandum, qua eandem contemplari solebat, cum ipsa existeret. Sed quia ejusdem rei imagini alias junxit, quae ejusdem existentiam secludunt, ideo haec ad tristitiam determinatio statim coërcetur, et homo de novo laetatur, et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicujus jam praeteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplantur, et ad id metuendum determinantur, quae determinatio de novo coërcetur idea libertatis, quam hujus periculi ideae junxerunt, cum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit, atque adeo de novo laetantur.

PROPOSITIO XLVIII

Amor, et odium, ex. gr. erga Petrum destruitur, si tristitia, quam hoc, et laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae jungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.

Demonstratio

Patet ex sola amoris, et odii definitione; quam vide in *Schol. Prop. 13. hujus.* Nam propter hoc solum laetitia vocatur amor et tristitia odium erga Petrum, quia scilicet Petrus hujus, vel illius affectus causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus,

si allieta solo nella misura in cui questa determinazione è limitata; e da ciò accade che questa letizia che nasce dal male della cosa che odiamo si ripeta tutte le volte che ci ricordiamo di questa cosa. Infatti, come abbiamo detto, quando viene suscitata l'immagine di questa cosa, poiché questa immagine implica l'esistenza della cosa, essa allora determina l'uomo a considerare la cosa con la medesima tristezza con la quale era solito considerarla quando essa esisteva. Ma poiché all'immagine di questa cosa egli ha unito altre immagini che escludono l'esistenza della cosa, ecco che tale determinazione alla tristezza è subito limitata, e l'uomo si allieta di nuovo, e ciò tutte le volte che questa unione si ripete. E questa medesima è la causa per la quale gli uomini si allietano tutte le volte che si ricordano d'un male già passato, e per la quale hanno piacere di narrare i pericoli da cui sono stati liberati. Giacché, appena immaginano un qualche pericolo, lo considerano come ancora futuro e sono determinati a temerlo; ma questa determinazione è di nuovo limitata dall'idea della libertà che essi hanno unito con l'idea di questo pericolo, quando ne sono stati liberati, e che li rende nuovamente sicuri, e perciò si allietano nuovamente.

PROPOSIZIONE 48

L'amore e l'odio, per esempio verso Pietro, si distruggono, se la tristezza implicata dall'odio e la letizia implicata dall'amore sono congiunte con l'idea d'un'altra causa; e l'uno e l'altro diminuiscono nella misura in cui immaginiamo che Pietro non sia stato da solo la causa dell'uno o dell'altro.

Dimostrazione

Essa è evidente dalla sola definizione dell'amore e dell'odio, che si può vedere nello *scol. della prop. 13 di questa parte*. Infatti, la sola ragione per la quale la letizia è chiamata amore, e la tristezza odio verso Pietro è che Pietro è considerato come la causa di questo o di quell'affetto. Tolta, dunque, questa

vel ex parte sublato, affectus quoque erga Petrum prorsus, vel ex parte diminuitur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLIX

Amor, et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, major ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.

Demonstratio

Res, quam liberam esse imaginamur, debet (*per Defin. 7. p. 1.*) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem laetitiae, vel tristitiae causam esse imaginemur, eo ipso (*per Schol. Prop. 13. hujus*) eandem amabimus, vel odio habebimus, idque (*per Prop. praeced.*) summo amore, vel odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae ejusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (*per eandem Defin. 7. p. 1.*) ipsam non solam, sed cum aliis ejusdem affectus causam esse imaginabimur, atque adeo (*per Prop. praeced.*) amor, et odium erga ipsam minor erit. *Q. e. d.*

Scholium

Hinc sequitur, homines, quia se liberos esse existimant, majore amore, vel odio se invicem prosequi, quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide *Prop. 27. 34. 40. et 43. hujus.*

PROPOSITIO L

Res quaecunque potest esse per accidens spei, aut metus causa.

Demonstratio

Haec Propositio eadem via demonstratur, qua *Prop. 15. hujus*, quam vide una cum *Schol. 2. Prop. 18. hujus.*

ragione in tutto o in parte, anche l'affetto verso Pietro diminuisce in tutto o in parte. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 49

L'amore e l'odio verso una cosa che immaginiamo libera devono essere l'uno e l'altro, a parità di motivo, maggiori che verso una cosa necessaria.

Dimostrazione

Una cosa che immaginiamo libera, deve (*per la def. 7 della 1 parte*) essere percepita per se stessa senza le altre. Se, dunque, la immaginiamo causa di letizia o di tristezza, per ciò stesso (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) la ameremo o l'avremo in odio, e ciò (*per la prop. preced.*) col più alto grado di amore o di odio che possa nascere da un dato affetto. Ma se immaginiamo come necessaria la cosa che è causa di quest'affetto, allora (*per la medesima def. 7 della 1 parte*) la immagineremo non già unica causa di quest'affetto, ma congiuntamente con altre, e perciò (*per la prop. preced.*) l'amore e l'odio verso di essa saranno minori. *C. d. d.*

Scolio

Da qui segue che gli uomini, poiché si credono liberi, sono animati gli uni verso gli altri da un amore o da un odio maggiore che verso altre cose; al che si aggiunge l'imitazione degli affetti, sulla quale vedi le *prop. 27, 34, 40 e 43 di questa parte.*

PROPOSIZIONE 50

Una cosa qualunque può essere per accidente causa di speranza o di paura.

Dimostrazione

Questa proposizione si dimostra per la medesima via che la *prop. 15 di questa parte*, alla quale, come pure allo *scol. 2 della prop. 18 di questa parte*, rimando il lettore.

Scholium

Res, quae per accidens spei, aut metus sunt causae, *bona*, aut *mala omina* vocantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt spei, aut metus causa, eatenus (*per Defin. Spei et Metus, quam vide in Schol. 2. Prop. 18. hujus*) laetitiae, aut tristitiae sunt causa, et consequenter (*per Coroll. Prop. 15. hujus*) eatenus eadem amamus, vel odio habemus, et (*per Prop. 28. hujus*) tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula, aut metus causas amovere conamur. Praeterea ex *Prop. 25. hujus* sequitur nos natura ita esse constitutos, ut ea, quae speramus, facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus, minusve justo sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium, animi hic ostendere fluctuationes, quae ex spe, et metu oriuntur; quandoquidem ex sola horum affectuum definitione sequitur, non dari spem sine metu, neque metum sine spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem quatenus aliquid speramus, aut metuimus, eatenus idem amamus, vel odio habemus; atque adeo quicquid de amore, et odio diximus, facile unusquisque spei, et metui applicare poterit.

PROPOSITIO LI

Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.

Demonstratio

Corpus humanum (*per Post. 3. p. 2.*) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (*per*

Scolio

Le cose, che per accidente sono causa di speranza o di paura, sono chiamate *presagi buoni* o *cattivi*. In quanto, poi, questi presagi sono causa di speranza o di paura, in tanto essi (*per la def. della speranza e della paura, che si può vedere nello scol. 2 della prop. 18 di questa parte*) sono causa di letizia o di tristezza, e quindi (*per il cor. della prop. 15 di questa parte*), in tanto noi li amiamo o li abbiamo in odio, e (*per la prop. 28 di questa parte*) ci sforziamo di adoperarli come mezzi per ciò che speriamo, o di allontanarli come ostacoli o cause di paura. Inoltre dalla *prop. 25 di questa parte* segue che noi per natura siamo costituiti in modo da credere facilmente alle cose che speriamo e difficilmente, invece, a quelle che temiamo, e da tenerle da conto più o meno del giusto. E da ciò sono nate le superstizioni dalle quali gli uomini sono dappertutto agitati. Del resto non credo che valga la pena mostrare qui le fluttuazioni d'animo che nascono dalla speranza e dalla paura; giacché dalla sola definizione di questi affetti segue che non vi è speranza senza paura, né paura senza speranza (come a suo luogo spiegheremo più ampiamente), e, inoltre, in quanto speriamo qualche cosa o ne abbiamo paura, in tanto la amiamo o l'abbiamo in odio; e quindi tutto ciò che abbiamo detto dell'amore e dell'odio, ciascuno potrà facilmente applicarlo alla speranza e alla paura.

PROPOSIZIONE 51

Uomini diversi possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto, e un solo e medesimo uomo può essere affetto in modi diversi da un solo e medesimo oggetto in tempi diversi.

Dimostrazione

Il corpo umano (*per il post. 3 della II parte*) è affetto dai corpi esterni in moltissimi modi. Due uomini possono, dunque, essere affetti nel medesimo tempo in modi diversi; e perciò (*per*

Axiom. 1., quod est post Lem. 3., quod vide post Prop. 13. p. 2.) ab uno, eodemque objecto possunt diversimode affici. Deinde (*per idem Post.*) corpus humanum potest jam hoc, jam alio modo esse affectum; et consequenter (*per idem Axiom.*) ab uno, eodemque objecto diversis temporibus diversimode affici. *Q. e. d.*

Scholium

Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus, idemque homo, jam amet, quod antea oderit, et ut jam audeat, quod antea timuit, etc. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum, quid melius, et quid pejus sit (*vide Schol. Prop. 39. hujus*), sequitur homines tam judicio, quam affectu variare[2] posse; et hinc fit, ut cum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio nomine appellemus. Ex. gr. illum ego *intrepidum* vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod ejus cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coërcetur timore mali, a quo ego contineri soleo, ipsum *audacem* appellabo. Deinde ille mihi *timidus* videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo, et si insuper ad hoc attendam, quod ejus cupiditas coërcetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum *pusillanimem* esse dicam, et sic unusquisque judicabit. Denique ex hac hominis natura, et judicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus judicat, et

2. N. B. Posse hoc fieri, tametsi mens humana pars esset divini intellectus, ostendimus in *Schol. Prop. 13. p. 2.*

l'ass. 1 che si trova dopo il lem. 3, che si può vedere dopo la prop. 13 della II parte) possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto. Inoltre (*per il medesimo post.*), il corpo umano può essere affetto ora in questo ora in quell'altro modo; e quindi (*per il medesimo ass.*) può essere affetto da un solo e medesimo oggetto in modi diversi in tempi diversi. *C. d. d.*

Scolio

Vediamo dunque che può accadere che ciò che l'uno ama, l'altro l'abbia in odio, e ciò di cui l'uno ha paura, l'altro non tema, e che un solo e medesimo uomo ami ora ciò che prima ha odiato, e osi ora ciò che prima ha temuto ecc. Poiché, inoltre, ciascuno giudica in base al suo affetto quale cosa sia buona, quale cattiva, quale migliore e quale peggiore (*vedi lo scol. della prop. 39 di questa parte*) ne segue che gli uomini possono differire tanto nel loro giudizio quanto nel loro affetto[2]; e da qui accade che quando paragoniamo gli uomini gli uni agli altri, li distinguiamo dalla sola diversità degli affetti, e chiamiamo gli uni intrepidi, gli altri timidi, e altri, infine, con un altro nome. Per esempio, chiamerò *intrepido* chi disprezza il male che io soglio temere; e se, inoltre, terrò conto del fatto che la sua cupidità di far del male a colui che egli odia e di far del bene a colui che egli ama non è ostacolata dal timore del male da cui io soglio essere trattenuto, lo chiamerò *audace*. Mi sembrerà poi *timido* chi teme il male che io soglio disprezzare; e se, inoltre, terrò conto del fatto che la sua cupidità è ostacolata dal timore d'un male che non ha il potere di trattenermi, io lo dirò *pusillanime*; e ciascuno giudicherà in questa maniera. A causa, infine, di questa natura dell'uomo e dell'incostanza del suo giudizio, come pure perché l'uomo giudica spesso delle cose solo a seconda del suo affetto e

2. N. B. Abbiamo mostrato nello *scol. della prop. 13 della II parte* che ciò può accadere, sebbene la mente umana sia una parte dell'intelletto divino.

quod res, quas ad laetitiam, vel tristitiam facere credit, quasque propterea (*per Prop. 28. hujus*), ut fiant, promovere, vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint, ut jam taceam alia, quae in Secunda Parte ostendimus, de rerum incertitudine, facile concipimus hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam tristitia, quam laetitia afficiatur, concomitante idea sui, tanquam causa; atque adeo facile intelligimus, quid poenitentia, et quid acquiescentia in se ipso sit. Nempe *poenitentia* est *tristitia, concomitante idea sui*, et *acquiescentia in se ipso* est *laetitia, concomitante idea sui, tanquam causa*, et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt. (*Vide Prop. 49. hujus.*)

PROPOSITIO LII

Objectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.

Demonstratio

Simulatque objectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (*per Prop. 18. p. 2., cujus etiam Schol. vide*), et sic ex unius contemplatione statim in contemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio objecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus, nos nihil in eo contemplari, quod antea cum aliis non viderimus. Verum cum supponimus, nos in objecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus, quam quod mens, dum illud objectum contemplatur, nullum aliud in se habeat,

perché le cose che crede contribuiscano alla letizia o alla tristezza e che perciò (*per la prop. 28 di questa parte*) si sforza di realizzare o di allontanare sono spesso semplicemente immaginarie – per tacere ora di quanto altro abbiamo mostrato nella seconda parte circa l'incertezza delle cose –, per tutte queste ragioni noi concepiamo facilmente che l'uomo possa essere spesso egli stesso causa tanto che si rattristi quanto che si allieti, cioè causa che sia affetto da una tristezza o da una letizia accompagnata dall'idea di lui stesso come causa; e così intendiamo facilmente che cosa sia il pentimento e che cosa sia la soddisfazione di noi stessi. Il *pentimento* è, infatti, una *tristezza accompagnata dall'idea di noi stessi come causa*, e la *soddisfazione di noi stessi* è una *letizia accompagnata dall'idea di noi stessi come causa*, e questi affetti sono veementissimi perché gli uomini credono di essere liberi. (*Vedi la prop. 49 di questa parte.*)

PROPOSIZIONE 52

Un oggetto che prima abbiamo visto insieme con altri, o che immaginiamo non aver nulla che non sia comune a parecchi, noi non lo considereremo tanto a lungo quanto quello che immaginiamo avere qualche cosa di singolare.

Dimostrazione

Appena immaginiamo un oggetto che abbiamo visto con altri, subito ci ricordiamo anche degli altri (*per la prop. 18 della II parte, di cui vedi pure lo scol.*), e così dalla considerazione di un oggetto passiamo subito alla considerazione di un altro. E tale è pure la condizione d'un oggetto che immaginiamo non avere nulla che non sia comune a parecchi. Giacché, per ciò stesso, supponiamo di non considerare in lui nulla che prima non abbiamo visto unito ad altri. Ma quando supponiamo d'immaginare in un oggetto qualche cosa di singolare, che prima non abbiamo mai visto, non diciamo altro se non che la mente, mentre considera quell'oggetto, non ne ha in sé alcun altro

in cujus contemplationem ex contemplatione illius incidere potest; atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo objectum, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Haec mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur *admiratio*, quae si ab objecto, quod timemus, moveatur, *consternatio* dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit hominis alicujus prudentia, industria, vel aliquid hujusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur *veneratio*; alias *horror*, si hominis iram, invidiam, etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam, etc. admiramur, amor eo ipso (*per Prop. 12. hujus*), major erit, et hunc amorem admirationi, sive venerationi junctum *devotionem* vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus, odium, spem, securitatem, et alios affectus admirationi junctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet, affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione.

Admirationi opponitur *contemptus*, cujus tamen causa haec plerumque est, quod scilicet ex eo, quod aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere, etc. videmus, vel ex eo, quod res aliqua primo aspectu apparet similis rebus, quas admiramur, amamus, metuimus, etc. (*per Prop. 15. cum ejus Coroll. et Prop. 27. hujus*) determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum, etc. Sed si ex ipsius rei praesentia, vel accuratiore contemplatione, id omne de eadem negare cogamur, quod causa admirationis,

alla cui considerazione essa possa passare dalla considerazione di quello; e quindi essa è determinata a considerare soltanto quello. Dunque un oggetto ecc. *C. d. d.*

Scolio

Quest'affezione della mente, o quest'immaginazione d'una cosa singolare, in quanto si trova sola nella mente, si chiama *ammirazione*; se essa è provocata da un oggetto che temiamo, si dice *costernazione*, perché l'ammirazione di un male tiene così sospeso l'uomo nella sola considerazione di esso che non è capace di pensare ad altri oggetti per mezzo dei quali potrebbe evitare quel male. Ma se ciò che ammiriamo è la prudenza d'un uomo, la sua ingegnosità, o qualcosa di simile, poiché per ciò stesso consideriamo che tale uomo ci è di molto superiore, allora l'ammirazione si chiama *venerazione*; altrimenti si chiama *orrore*, se ciò che ammiriamo è l'ira, l'invidia ecc. di un uomo. Se, poi, ammiriamo la prudenza, l'ingegnosità ecc. di un uomo che amiamo, il nostro amore per ciò stesso (*in virtù della prop. 12 di questa parte*) sarà maggiore, e noi chiamiamo *devozione* quest'amore unito all'ammirazione o alla venerazione. E a questa maniera noi possiamo concepire uniti all'ammirazione anche l'odio, la speranza, la sicurezza e altri affetti; e perciò potremo dedurre più affetti che quelli che si sogliono indicare con vocaboli in uso. Dal che si vede che i nomi degli affetti sono stati inventati più in base al loro uso volgare che in base alla loro conoscenza accurata.

All'ammirazione si oppone il *disprezzo*, la cui causa tuttavia è perlopiù la seguente: cioè, che dal fatto di vedere che qualcuno ammira, ama, paventa ecc. una cosa, o dal fatto che una cosa a prima vista appaia simile alle cose che ammiriamo, amiamo, paventiamo ecc. siamo determinati (*per la prop. 15 col suo cor. e per la prop. 27 di questa parte*) ad ammirare, amare, paventare ecc. tale cosa. Ma se siamo costretti dalla presenza stessa della cosa, o da una considerazione più accurata, a negarne tutto ciò che possa essere causa di ammirazione,

amoris, metus, etc. esse potest, tum mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in objecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet; cum tamen contra ex objecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in objecto est. Porro sicut devotio ex rei, quam amamus, admiratione, sic *irrisio* ex rei, quam odimus, vel metuimus, contemptu oritur, et *dedignatio* ex stultitiae contemptu, sicuti veneratio ex admiratione prudentiae. Possumus denique amorem, spem, gloriam, et alios affectus junctos contemptui concipere, atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nullo singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

PROPOSITIO LIII

Cum mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

Demonstratio

Homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui corporis, earumque ideas (*per Prop. 19. et 23. p. 2.*). Cum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad majorem perfectionem transire, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), laetitia affici supponitur, et eo majori, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest. *Q. e. d.*

Corollarium

Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo majori laetitia alios ab ipso affici imaginatur, idque concomitante idea sui (*per Schol. Prop. 29.*

di amore, di paura ecc., allora la mente rimane determinata dalla presenza stessa della cosa a pensare più a ciò che non è nell'oggetto anziché a ciò che vi è; mentre, al contrario, alla presenza di un oggetto, essa è solita pensare principalmente a ciò che è nell'oggetto. Inoltre, come la devozione nasce dall'ammirazione per la cosa che amiamo, così l'*irrisione* nasce dal disprezzo per la cosa che odiamo o paventiamo, e il *disdegno* dal disprezzo per la stoltezza, come la venerazione dall'ammirazione per la prudenza. Possiamo, infine, concepire uniti al disprezzo l'amore, la speranza, la gloria e altri affetti, e dedurre inoltre altri affetti che parimenti non siamo soliti distinguere dagli altri con alcun vocabolo particolare.

PROPOSIZIONE 53

Quando la mente considera se stessa e la sua potenza d'agire, si allieta, e tanto più, quanto più distintamente immagina se stessa e la sua potenza d'agire.

Dimostrazione

L'uomo non conosce se stesso se non mediante le affezioni del suo corpo e le loro idee (*per le prop. 19 e 23 della II parte*). Quando accade, dunque, che la mente possa considerare se stessa, per ciò stesso si suppone che essa passi a una perfezione maggiore, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) che sia affetta da letizia, e da una letizia tanto maggiore quanto più distintamente essa può immaginare se stessa e la sua potenza d'agire. *C. d. d.*

Corollario

Questa letizia si alimenta sempre più quanto più l'uomo immagina di essere lodato dagli altri. Quanto più immagina, infatti, di essere lodato dagli altri, tanto maggiore è la letizia della quale immagina gli altri essere affetti da lui, e ciò con l'accompagnamento dell'idea di se stesso (*per lo scol. della prop. 29*

hujus); atque adeo (*per Prop. 27. hujus*) ipse majore laetitia, concomitante idea sui, afficitur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LIV

Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.

Demonstratio

Mentis conatus, sive potentia est ipsa ipsius mentis essentia (*per Prop. 7. hujus*); mentis autem essentia (*ut per se notum*) id tantum, quod mens est, et potest, affirmat; at non id, quod non est, neque potest; adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat, sive ponit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LV

Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

Demonstratio

Mentis essentia id tantum, quod mens est, et potest, affirmat, sive de natura mentis est ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (*per Prop. praeced.*). Cum itaque dicimus, quod mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic ejus conatus coërcetur, sive (*per Schol. Prop. 11. hujus*) quod ipsa contristatur. *Q. e. d.*

Corollarium

Haec tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; quod eodem modo demonstratur, ac *Coroll. Prop. 53. hujus.*

di questa parte); e quindi (*per la prop. 27 di questa parte*) egli stesso è affetto da una letizia maggiore, accompagnata dall'idea di se stesso. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 54

La mente si sforza d'immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza d'agire.

Dimostrazione

Lo sforzo della mente, o la sua potenza, è l'essenza stessa della mente (*per la prop. 7 di questa parte*); l'essenza della mente però (*com'è noto di per sé*) afferma solo ciò che la mente è e può, ma non ciò che essa non è e non può; e quindi essa si sforza d'immaginare solo ciò che afferma, ossia pone la sua potenza d'agire. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 55

Quando la mente immagina la sua impotenza, per ciò stesso si rattrista.

Dimostrazione

L'essenza della mente afferma solo ciò che la mente è e può; ossia appartiene alla natura della mente immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza d'agire (*per la prop. preced.*). Quando diciamo, dunque, che la mente, mentre considera se stessa, immagina la sua impotenza, non diciamo altro se non che, mentre la mente si sforza d'immaginare qualche cosa che pone la sua potenza d'agire, questo suo sforzo è ostacolato, ossia (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) che essa si rattrista. *C. d. d.*

Corollario

Questa tristezza è sempre più alimentata se l'uomo immagina di essere biasimato dagli altri; il che si dimostra allo stesso modo che il *cor. della prop. 53 di questa parte.*

Scholium

Haec tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, *humilitas* appellatur; laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, *philautia*, vel *acquiescentia in se ipso* vocatur. Et quoniam haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes, sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare, suique tam corporis, quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus iterum sequitur, homines natura esse invidos (*vide Schol. Prop. 24. et Schol. Prop. 32. hujus*), sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties laetitia (*per Prop. 53. hujus*) afficitur, et eo majore, quo actiones plus perfectionis exprimere, et easdem distinctius imaginatur, hoc est (*per illa, quae in Schol. 1. Prop. 40. p. 2. dicta sunt*), quo magis easdem ab aliis distinguere, et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis, vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas, ad aliorum actiones comparatas, imbecilliores esse imaginetur, quam quidem tristitiam (*per Prop. 28. hujus*) amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando, vel suas, quantum potest adornando. Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium, et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum virtutes admiremur,

Scolio

Questa tristezza, accompagnata dall'idea della nostra debolezza, si chiama *umiltà*; invece la letizia che nasce dalla considerazione di noi stessi si chiama *amor proprio* o *soddisfazione di se stessi*. E poiché questa letizia si ripete tutte le volte che l'uomo considera le sue virtù, ossia la sua potenza d'agire, da ciò deriva pure che ciascuno si faccia premura di narrare i fatti propri e di fare sfoggio delle forze tanto del suo corpo quanto del suo spirito, e che per questa causa gli uomini siano molesti gli uni agli altri. Da ciò segue, inoltre, che gli uomini sono invidiosi per natura (*vedi lo scol. della prop. 24 e lo scol. della prop. 32 di questa parte*), cioè gioiscono della debolezza dei loro pari, e si rattristano, invece, della loro virtù. Tutte le volte, infatti, che ciascuno immagina le proprie azioni, è affetto da letizia (*per la prop. 53 di questa parte*), e da una letizia tanto maggiore quanto maggiore è la perfezione che immagina delle proprie azioni, e quanto più distintamente immagina queste azioni; cioè (*per ciò che è stato detto nello scol. 1 della prop. 40 della II parte*), quanto più egli può distinguerle dalle altre e considerarle come cose singolari. Quindi, per la considerazione di sé, ciascuno gioirà in sommo grado allorquando considererà in sé qualche cosa che nega degli altri. Ma, se egli riferirà ciò che afferma di sé all'idea generale di uomo o di animale, non ne gioirà altrettanto; e, invece, si rattristerà se immaginerà che le sue azioni, paragonate con quelle degli altri, siano più deboli; egli si sforzerà allora di allontanare questa tristezza (*per la prop. 28 di questa parte*), sia interpretando malamente le azioni dei suoi pari, sia abbellendo le sue, per quanto può. È chiaro, dunque, che gli uomini sono per natura proclivi all'odio e all'invidia, e a questa inclinazione naturale si aggiunge l'educazione stessa. Giacché i genitori sogliono spronare i figli alla virtù mediante il solo stimolo dell'onore e dell'invidia. Ma contro di ciò rimane forse ancora uno scrupolo, poiché noi non raramente ammiriamo le virtù degli uomini,

eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens addam Corollarium.

Corollarium

Nemo virtutem alicui, nisi aequali, invidet.

Demonstratio

Invidia est ipsum odium (*vide Schol. Prop. 24. hujus*), sive (*per Schol. Prop. 13. hujus*) tristitia, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*) affectio, qua hominis agendi potentia, seu conatus coërcetur. At homo (*per Schol. Prop. 9. hujus*) nihil agere conatur, neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest; ergo homo nullam de se agendi potentiam, seu (*quod idem est*) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, et suae aliena; adeoque ejus cupiditas coërceri, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*), ipse contristari nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit. At quidem suo aequali, qui cum ipso ejusdem naturae supponitur. *Q. e. d.*

Scholium

Cum igitur supra in *Schol. Prop. 52. hujus Partis*, dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem, etc. admiramur, id fit (*ut ex ipsa Prop. patet*), quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur; adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quam arboribus altitudinem, et leonibus fortitudinem, etc.

e li veneriamo. Per eliminarlo, dunque, aggiungerò il seguente corollario.

Corollario

Nessuno invidia la sua virtù a un altro che non sia un suo pari.

Dimostrazione

L'invidia è l'odio stesso (*vedi lo scol. della prop. 24 di questa parte*), ossia (*per lo scol. della prop. 13 di questa parte*) è una tristezza, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) un'affezione da cui la potenza d'agire o lo sforzo dell'uomo è ostacolato. Ma l'uomo (*per lo scol. della prop. 9 di questa parte*) non si sforza né desidera fare se non ciò che può seguire dalla sua natura, così com'è data; dunque l'uomo non desidererà che sia affermata di lui alcuna potenza d'agire, o (*che è lo stesso*) alcuna virtù che sia propria della natura d'un altro ed estranea alla sua; e perciò la sua cupidità non può essere ostacolata, cioè (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*) egli non può rattristarsi per il fatto che vede qualche virtù in qualcuno dissimile da lui, e, conseguentemente, non potrà neanche portargliene invidia. Ma bensì porterà invidia a un suo pari, il quale è supposto della medesima natura di lui. *C. d. d.*

Scolio

Quando, perciò, abbiamo detto sopra nello *scol. della prop. 52 di questa parte* che noi veneriamo un uomo perché ne ammiriamo la prudenza, la fortezza ecc., questa venerazione ha luogo (*com'è chiaro dalla stessa prop.*) perché immaginiamo che queste virtù gli appartengano in modo singolare, e non che siano comuni alla nostra natura; e perciò noi non gliele invidiamo più di quel che invidiamo agli alberi l'altezza e ai leoni la forza ecc.

PROPOSITIO LVI

Laetitiae, tristitiae, et cupiditatis, et consequenter uniuscujusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus, etc. tot species dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur.

Demonstratio

Laetitia, et tristitia, et consequenter affectus, qui ex his componuntur, vel ex his derivantur, passiones sunt (*per Schol. Prop. II. hujus*); nos autem (*per Prop. I. hujus*) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (*per Prop. 3. hujus*), eatenus tantum patimur, hoc est (*vide Schol. Prop. 40. p. 2.*), eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive (*vide Prop. 17. p. 2. cum ejus Schol.*) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis, et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscujusque passionis ita necessario debet explicari, ut objecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe laetitia, quae ex objecto, ex. gr. A oritur, naturam ipsius objecti A, et laetitia, quae ex objecto B oritur, ipsius objecti B naturam involvit, atque adeo hi duo laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam tristitiae affectus, qui uno objecto oritur, diversus natura est a tristitia, quae ab alia causa oritur; quod etiam de amore, odio, spe, metu, animi fluctuatione, etc. intelligendum est: ac proinde laetitiae, tristitiae, amoris, odii, etc. tot species necessario dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur. At cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia, seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum (*vide Schol. Prop. 9. hujus*); ergo, prout unusquisque a causis externis hac,

PROPOSIZIONE 56

Vi sono tante specie di letizia, di tristezza e di cupidità, e quindi di ciascun affetto che ne è composto, come la fluttuazione d'animo, o che ne deriva, come l'amore, l'odio, la speranza, la paura ecc., quante sono le specie di oggetti da cui siamo affetti.

Dimostrazione

La letizia e la tristezza, e conseguentemente gli affetti che ne sono composti, o che ne derivano, sono passioni (*per lo scol. della prop. 11 di questa parte*); ora noi (*per la prop. 1 di questa parte*) siamo necessariamente passivi in quanto abbiamo idee inadeguate; e solo in quanto ne abbiamo (*per la prop. 3 di questa parte*) siamo passivi, cioè (*vedi lo scol. 1 della prop. 40 della II parte*) noi siamo necessariamente passivi solo in quanto immaginiamo, ossia (*vedi la prop. 17 della II parte col suo scol.*) in quanto proviamo un affetto che implica la natura del nostro corpo e la natura d'un corpo esterno. Dunque la natura di ciascuna passione deve spiegarsi necessariamente in modo che sia espressa la natura dell'oggetto da cui siamo affetti. Così la letizia che nasce, per esempio, dall'oggetto A implica la natura dello stesso oggetto A, e la letizia che nasce dall'oggetto B implica la natura dell'oggetto B; e quindi questi due affetti di letizia sono diversi per natura perché nascono da cause di natura diversa. Così pure l'affetto di tristezza che nasce da un oggetto è diverso per natura dalla tristezza che nasce da un'altra causa; il che si deve intendere pure dell'amore, dell'odio, della speranza, della paura, della fluttuazione d'animo ecc.; e quindi vi sono necessariamente tante specie di letizia, di tristezza, di amore, di odio ecc., quante sono le specie di oggetti da cui siamo affetti. Ma la cupidità è la stessa essenza o natura di ciascuno, in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa secondo una sua costituzione data qualsiasi (*vedi lo scol. della prop. 9 di questa parte*); dunque, a seconda che ciascuno sia affetto da cause esterne con questa

aut illa laetitiae, tristitiae, amoris, odii, etc. specie afficitur, hoc est, prout ejus natura hoc, aut alio modo constituitur, ita ejus cupiditas alia, atque alia esse, et natura unius a natura alterius cupiditatis tantum differre necesse est, quantum affectus, a quibus unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris, etc. et consequenter (*per jam ostensa*) quot sunt objectorum species, a quibus afficimur. *Q. e. d.*

Scholium

Inter affectuum species, quae (*per Prop. praeced.*) perplurimae esse debent, insignes sunt *luxuria*, *ebrietas*, *libido*, *avaritia*, et *ambitio*, quae non nisi amoris, vel cupiditatis sunt notiones; quae hujus utriusque affectus naturam explicant per objecta, ad quae referuntur. Nam per luxuriam, ebrietatem, libidinem, avaritiam, et ambitionem nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coeundi, divitiarum, et gloriae immoderatum amorem vel cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum objectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam temperantia, quam luxuriae, et sobrietas, quam ebrietati, et denique castitas, quam libidini opponere solemus, affectus, seu passiones non sunt; sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum (quia tot sunt, quot objectorum species), nec, si possem, necesse est. Nam ad id, quod intendimus, nempe ad affectuum vires, et mentis in eosdem potentiam determinandum, nobis sufficit, uniuscujusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum, et mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis, et quanta sit mentis potentia in moderandis, et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc, et illum amoris, odii, vel cupiditatis affectum, ex. gr.

o con quella specie di letizia, di tristezza, di amore, di odio ecc., cioè a seconda che la sua natura sia costituita in questo o in quel modo, la sua cupidità sarà necessariamente questa o quella, e la natura d'una cupidità differirà necessariamente dalla natura d'un'altra cupidità tanto quanto gli affetti da cui ciascuna deriva differiscono tra di loro. Vi sono, dunque, tante specie di cupidità, quante sono le specie di letizia, di tristezza, di amore ecc., e, conseguentemente (*per ciò che è stato già mostrato*), quante sono le specie di oggetti da cui siamo affetti. *C. d. d.*

Scolio

Tra queste specie d'affetti, le quali (*per la prop. preced.*) devono essere moltissime, le più importanti sono l'*ingordigia*, l'*ubriachezza*, la *libidine*, l'*avarizia* e l'*ambizione*, le quali non sono se non nozioni dell'amore o della cupidità, che spiegano la natura di questi due affetti mediante gli oggetti a cui si riferiscono. Per ingordigia, ubriachezza, libidine, avarizia e ambizione, infatti, noi non intendiamo altro se non l'amore o la cupidità immoderati del mangiare, del bere, del coito, delle ricchezze e della gloria. Questi affetti, inoltre, in quanto li distinguiamo dagli altri solo mediante gli oggetti a cui si riferiscono, non hanno contrari. Giacché la temperanza e la sobrietà e, infine, la castità, che sogliamo opporre all'ingordigia, all'ubriachezza e alla libidine, non sono affetti, cioè passioni, ma indicano la potenza d'animo che modera questi affetti. Del resto io qui non posso spiegare le altre specie d'affetti (perché sono tante quante le specie di oggetti), né ciò è necessario, anche se lo potessi. Giacché, per il nostro proposito, cioè per determinare le forze degli affetti e la potenza della mente su di essi, ci basta avere una definizione generale di ciascun affetto. Ci basta, dico, comprendere le proprietà comuni degli affetti e della mente, per poter determinare quale e quanta sia la potenza della mente nel moderare e nel frenare gli affetti. Quindi, benché vi sia una grande differenza tra il tale e il tal altro affetto d'amore, di odio o di cupidità, per esempio

inter amorem erga liberos, et inter amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere, et affectuum naturam, et originem ulterius indagare, non est opus.

PROPOSITIO LVII

Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstratio

Haec Propositio patet ex *Axiom. 1.*, quod vide post *Lem. 3. Schol. Prop. 13. p. 2.* At nihilominus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscujusque natura, seu essentia (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. 9. hujus*); ergo uniuscujusque individui cupiditas, a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura, seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde, et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia, seu conatus in suo esse perseverandi augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur (*per Prop. 11. hujus et ejus Schol.*). At per *conatum in suo esse perseverandi*, quatenus ad mentem, et corpus simul refertur, appetitum, et cupiditatem intelligimus (*vide Schol. Prop. 9. hujus*); ergo laetitia, et tristitia est ipsa cupiditas, sive appetitus, quatenus a causis externis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, hoc est (*per idem Schol.*), est ipsa cujusque natura; atque adeo uniuscujusque laetitia, vel tristitia, a laetitia, vel tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura, seu essentia unius ab essentia alterius differt, et consequenter quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, etc. *Q. e. d.*

tra l'amore verso i figli e l'amore verso la moglie, noi tuttavia non abbiamo bisogno di conoscere queste differenze, né d'indagare ulteriormente la natura e l'origine degli affetti.

PROPOSIZIONE 57

Qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.

Dimostrazione

Questa proposizione risulta evidente dall'*ass. 1* che si può vedere dopo il *lem. 3 dello scol. della prop. 13 della II parte*. Ma noi nondimeno la dimostreremo mediante le definizioni dei tre affetti primitivi.

Tutti gli affetti si riducono alla cupidità, alla letizia o alla tristezza, come mostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ma la cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno (*vedine la def. nello scol. della prop. 9 di questa parte*); dunque la cupidità di ciascun individuo differisce tanto dalla cupidità d'un altro quanto la natura o l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. Infine la letizia e la tristezza sono passioni da cui la potenza di ciascuno, o il suo sforzo di perseverare nel suo essere, è accresciuta o diminuita, assecondata o ostacolata (*per la prop. 11 di questa parte e per il suo scol.*). Ma per *sforzo di perseverare nel proprio essere*, in quanto viene riferito insieme al corpo e alla mente, intendiamo l'appetito e la cupidità (*vedi lo scol. della prop. 9 di questa parte*); dunque la letizia e la tristezza sono la cupidità stessa o l'appetito, in quanto è accresciuto o diminuito, assecondato o ostacolato da cause esterne, cioè (*per il medesimo scol.*) sono la natura stessa di ciascuno; e perciò la letizia o la tristezza di ciascuno differisce pure tanto dalla letizia o dalla tristezza d'un altro quanto la natura o l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro; e, conseguentemente, qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro ecc. *C. d. d.*

Scholium

Hinc sequitur affectus animalium, quae *irrationalia* dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem) ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus, et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines, et appetitus insectorum, piscium, et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat, eaque gaudeat, vita tamen illa, qua unumquodque est contentutn, et gaudium nihil aliud est, quam idea, seu anima ejusdem individui, atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti Propositione sequitur, non parum etiam interesse, inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

PROPOSITIO LVIII

Praeter laetitiam, et cupiditatem, quae passiones sunt, alii laetitiae, et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.

Demonstratio

Cum mens se ipsam, suamque agendi potentiam concipit, laetatur (*per Prop. 53. hujus*): mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram, sive adaequatam ideam concipit (*per Prop. 43. p. 2.*). At mens quasdam ideas adaequatas concipit (*per Schol. 2. Prop. 40. p. 2.*); ergo eatenus etiam laetatur,

Scolio

Da qui segue che gli affetti degli animali detti *irragionevoli* (non possiamo, infatti, per nulla dubitare che le bestie sentano, dopo che abbiamo conosciuto l'origine della mente) differiscono tanto dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l'uomo sono, certo, ambedue trascinati dalla libidine di procreare; ma quello da una libidine equina, questo, invece, da una libidine umana. Così pure le libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. Benché, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia tale vita di cui ciascuno è contento e tale gaudio non sono altro che l'idea o l'anima di questo individuo, e perciò il gaudio dell'uno differisce tanto dal gaudio dell'altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. Infine dalla proposizione precedente segue che vi è anche una differenza non piccola tra il gaudio da cui è trascinato, per esempio, un ubriaco, e il gaudio che un filosofo conquista; il che ho voluto far osservare qui di passaggio. E tutto questo basti circa gli affetti che si riferiscono all'uomo in quanto è passivo. Mi restano da aggiungere poche cose sugli affetti che si riferiscono a lui in quanto è attivo.

PROPOSIZIONE 58

Oltre alla letizia e alla cupidità, che sono passioni, vi sono altri affetti di letizia e di cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi.

Dimostrazione

Quando la mente concepisce se stessa e la sua potenza d'agire, si allieta (*per la prop. 53 di questa parte*): ora, la mente considera se stessa necessariamente quando concepisce un'idea vera o adeguata (*per la prop. 43 della II parte*). La mente concepisce però alcune idee adeguate (*per lo scol. 2 della prop. 40 della II parte*); dunque essa si allieta pure

quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (*per Prop. 1. hujus*), quatenus agit. Deinde mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur (*per Prop. 9. hujus*). At per *conatum* cupiditatem intelligimus (*per ejusdem Schol.*); ergo cupiditas ad nos refertur, etiam quatenus intelligimus, sive (*per Prop. 1. hujus*) quatenus agimus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LIX

Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quam qui ad laetitiam, vel cupiditatem referuntur.

Demonstratio

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. Per *tristitiam* autem intelligimus, quod mentis cogitandi potentia minuit, vel coërcet (*per Prop. 11. hujus et ejus Schol.*); adeoque mens, quatenus contristatur, eatenus ejus intelligendi, hoc est, ejus agendi potentia (*per Prop. 1. hujus*) minuitur, vel coërcetur; adeoque nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt, quatenus agit; sed tantum affectus laetitiae, et cupiditatis, qui (*per Prop. praeced.*) eatenus etiam ad mentem referuntur. *Q. e. d.*

Scholium

Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad *fortitudinem* refero, quam in *animositatem*, et *generositatem* distinguo. Nam per *animositatem* intelligo *cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare.* Per *generositatem* autem *cupiditatem* intelligo, *qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi amicitia jungere.* Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem,

in quanto ha idee adeguate, cioè (*per la prop. 1 di questa parte*) in quanto è attiva. Inoltre la mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere (*per la prop. 9 di questa parte*). Ma per *sforzo* noi intendiamo la cupidità (*per il medesimo scol.*); dunque la cupidità si riferisce a noi anche in quanto conosciamo, cioè (*per la prop. 1 di questa parte*) in quanto siamo attivi. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 59

Tra tutti gli affetti che si riferiscono alla mente in quanto è attiva, non ve n'è alcuno che non si riduca alla letizia o alla cupidità.

Dimostrazione

Tutti gli affetti si riducono alla cupidità, alla letizia o alla tristezza, come mostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ora, per *tristezza* intendiamo che la potenza di pensare della mente è diminuita o ostacolata (*per la prop. 11 di questa parte e per il suo scol.*): e perciò, in quanto la mente si rattrista, la sua potenza di conoscere, cioè la sua potenza d'agire (*per la prop. 1 di questa parte*), è diminuita o ostacolata; e quindi nessun affetto di tristezza può essere riferito alla mente in quanto è attiva, ma solo affetti di letizia e di cupidità, i quali (*per la prop. preced.*) pertanto si riferiscono anche alla mente. *C. d. d.*

Scolio

Io riduco alla *fortezza* tutte le azioni che seguono dagli affetti che si riferiscono alla mente in quanto conosce, e distinguo la fortezza in *fermezza* e *generosità*. Per *fermezza* intendo *la cupidità con cui ciascuno si sforza di conservare il proprio essere per il solo dettame della ragione*. Per *generosità* intendo, invece, *la cupidità con cui ciascuno si sforza, per il solo dettame della ragione, di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé in amicizia*. Io riduco dunque alla fermezza le azioni che mirano soltanto all'utilità dell'agente,

et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas, et animi in periculis praesentia, etc. animositatis sunt species; modestia autem, clementia, etc. species generositatis sunt. Atque his puto me praecipuos affectus, animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe cupiditatis, laetitiae, et tristitiae oriuntur, explicuisse, perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus, atque fati inscios. At dixi, me praecipuos tantum, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via, qua supra, procedendo facile possumus ostendere amorem esse junctum poenitentiae, dedignationi, pudori, etc. Imo unicuique ex jam dictis clare constare credo, affectus tot modis alii cum aliis posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis, quam utilitatis haberent. Attamen de amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul mens alia imaginari, aliaque cupere incipit. Ex. gr. cum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quamdiu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur, corpusque aliter constituitur. Si igitur corpore jam aliter disposito, ejusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam, sive cupiditas eundem comedendi, huic cupiditati, seu conatui

e alla generosità quelle che mirano anche all'utilità altrui. Quindi la temperanza, la sobrietà, la presenza d'animo nei pericoli ecc. sono specie di fermezza; invece la modestia, la clemenza ecc. sono specie di generosità. E con ciò credo di avere spiegato e di aver fatto conoscere mediante le loro cause prime i principali affetti e le fluttuazioni d'animo che nascono dalla combinazione dei tre affetti primitivi, cioè della cupidità, della letizia e della tristezza. Da questa esposizione è chiaro che noi siamo agitati in molti modi da cause esterne, e che, come le onde del mare mosse da venti contrari, siamo sballottati qua e là, ignari del nostro esito e del nostro destino. Ho detto, però, di aver fatto conoscere solo i principali conflitti d'animo, non già tutti quelli che possono esservi. Procedendo, infatti, per la medesima via che abbiamo seguito sopra, possiamo facilmente mostrare che l'amore si unisce al pentimento, allo sdegno, alla vergogna ecc. Credo anzi che da ciò che si è già detto risulti chiaramente a ciascuno che gli affetti si possono combinare gli uni con gli altri in tanti modi, e possono quindi nascerne tante varietà che essi non possono essere determinati con nessun numero. Ma, per il mio proposito, è sufficiente averne enumerato soltanto i principali; giacché gli altri, che ho omesso, sarebbero oggetto più di curiosità che d'utilità. Tuttavia riguardo all'amore resta da osservare che, per un caso frequentissimo, mentre godiamo d'una cosa che desideravamo, il corpo per questo godimento acquista uno stato nuovo dal quale è determinato altrimenti, e sono svegliate in lui altre immagini di cose, e nello stesso tempo la mente incomincia a immaginare altre cose e a desiderarne altre. Quando, per esempio, immaginiamo una cosa che suole recarci piacere col suo sapore, noi desideriamo goderne, cioè mangiarne. Ma, mentre così ne godiamo, lo stomaco si riempie e il corpo si trova in un altro stato. Se, dunque, in questa diversa disposizione del corpo, l'immagine di tale medesimo cibo viene rafforzata poiché esso è presente, e conseguentemente anche lo sforzo, o la cupidità, di mangiarne, a questa cupidità, o a questo sforzo,

nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit, et hoc est, quod *fastidium*, et *taedium* vocamus. Caeterum corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus, etc. neglexi, quia ad solum corpus absque ulla ad mentem relatione referuntur. Denique de *affectuum definitionibus* quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam.

AFFECTUUM DEFINITIONES

1. *Cupiditas* est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explicatio

Diximus supra in *Schol. Prop. 9 hujus Partis*, *cupiditatem* esse appetitum cum ejusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem Scholio etiam monui, me revera inter humanum appetitum, et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus, idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine *appetitus*, *voluntatis*, *cupiditatis*, vel *impetus* significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere, cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum; sed ex hac definitione (*per Prop. 23. p. 2.*) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis, sive appetitus esse conscia. Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit (*per eandem Prop.*) addere,

si opporrà lo stato nuovo del corpo, e, quindi, la presenza del cibo che desideravamo sarà odiosa, e questo è ciò che chiamiamo *disgusto* e *tedio*. Del resto io ho trascurato le affezioni esterne del corpo che si osservano negli affetti, come il tremito, il pallore, il singhiozzo, il riso ecc., perché esse si riferiscono solo al corpo senz'alcuna relazione alla mente. Infine devo fare alcune osservazioni sulle *definizioni degli affetti*, e per questa ragione ripeterò qui per ordine tali definizioni e inserirò tra di esse ciò che vi è da osservare su ciascuna.

DEFINIZIONI DEGLI AFFETTI

1. La *cupidità* è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto da una sua qualunque affezione data è concepita come determinata a fare qualche cosa.

Spiegazione

Abbiamo detto sopra, nello *scol. della prop. 9 di questa parte*, che la *cupidità* è l'appetito con coscienza di se stesso; e che l'appetito è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è determinata a fare le cose che servono alla sua conservazione. Ma nel medesimo scolio ho pure avvertito che io non riconosco, in realtà, nessuna differenza tra l'appetito umano e la cupidità. Giacché, sia o non sia l'uomo consapevole del suo appetito, tuttavia l'appetito rimane uno e medesimo; e perciò, per non sembrare commettere una tautologia, non ho voluto spiegare la cupidità mediante l'appetito, ma mi sono sforzato di definirla in modo da comprendervi insieme tutti gli sforzi della natura umana che indichiamo con le parole *appetito, volontà, cupidità* o *impulso*. Avrei potuto dire, infatti, che la cupidità è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa; ma da questa definizione (*per la prop. 23 della II parte*) non seguirebbe che la mente possa essere consapevole della sua cupidità o del suo appetito. Per includere, dunque, nella mia definizione la causa di questa consapevolezza, è stato necessario (*per la medesima prop.*) aggiungere:

quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata, etc. Nam per *affectionem humanae essentiae* quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive adventicia, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, et volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et, quo se vertat, nesciat.

II. *Laetitia* est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem.

III. *Tristitia* est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.

Explicatio

Dico *transitionem*. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod tristitia in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur, vel coërcetur (*vide Schol. Prop. II. hujus*). Caeterum definitiones *hilaritatis*, *titillationis*, *melancholiae*, et *doloris* omitto, quia ad corpus potissimum referuntur, et non nisi laetitiae, aut tristitiae sunt species.

in quanto determinata da una sua qualunque affezione data ecc. Giacché per *affezione dell'essenza umana* intendiamo ogni stato di questa essenza, sia innato sia acquisito, sia che si concepisca mediante il solo attributo del pensiero, sia che si concepisca mediante il solo attributo dell'estensione, sia che si riferisca insieme all'uno e all'altro attributo. Qui, dunque, col nome di cupidità intendo tutti gli sforzi, gl'impulsi, gli appetiti e le volizioni dell'uomo, che sono diversi a seconda dello stato diverso del medesimo uomo, e non raramente si oppongono talmente gli uni agli altri che l'uomo è trascinato in direzioni diverse e non sa da quale parte rivolgersi.

2. La *letizia* è il passaggio dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione.

3. La *tristezza* è il passaggio dell'uomo da una maggiore a una minore perfezione.

Spiegazione

Dico *passaggio*. Giacché la letizia non è la perfezione stessa. Se l'uomo nascesse, infatti, con la perfezione a cui passa, ne sarebbe in possesso senza affetto di letizia; il che si vede più chiaramente dall'affetto di tristezza che gli è opposto. Nessuno, infatti, può negare che la tristezza consista nel passaggio a una perfezione minore, e non nella stessa perfezione minore, giacché l'uomo non può rattristarsi in quanto è partecipe di qualche perfezione. Né possiamo dire che la tristezza consista nella privazione d'una perfezione maggiore; giacché la privazione è niente, mentre l'affetto di tristezza è un atto, e quest'atto, quindi, non può essere se non l'atto di passare a una perfezione minore, cioè l'atto col quale la potenza d'agire dell'uomo è diminuita o ostacolata (*vedi lo scol. della prop. 11 di questa parte*). Ometto, d'altra parte, le definizioni dell'*ilarità*, del *solletico*, della *melanconia* e del *dolore*, perché questi affetti si riferiscono principalissimamente al corpo, e non sono se non specie di letizia o di tristezza.

IV. *Admiratio* est rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. *Vide Prop. 52 hujus cum ejusdem Schol.*

Explicatio

In *Schol. Prop. 18. p. 2.* ostendimus, quaenam sit causa, cur mens, ex contemplatione unius rei, statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet, quia earum rerum imagines invicem concatenatae, et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est; sed mens in ejusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata ejusdem naturae est, ac reliquae, et hac de causa ego admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva, quae mentem ab aliis distrahat, oritur; sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit.

Tres igitur (*ut in Schol. Prop. 11. hujus monui*) tantum *affectus primitivos*, seu primarios agnosco; nempe, *laetitiae*, *tristitiae*, et *cupiditatis*, nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad objecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam contemptus definitionem his adjungam.

V. *Contemptus* est rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt. *Vide Schol. Prop. 52 hujus.*

4. L'*ammirazione* è l'immaginazione di una cosa alla quale la mente rimane attaccata perché questa immaginazione singolare non ha nessuna connessione con le altre. *Vedi la prop. 52 di questa parte col suo scol.*

Spiegazione

Nello *scol. della prop. 18 della II parte* abbiamo mostrato quale sia la causa per la quale la mente passa subito dalla considerazione di una cosa al pensiero di un'altra, e cioè perché le immagini di queste cose siano tra di loro concatenate e ordinate in modo che l'una segua l'altra; ma ciò non si può concepire quando l'immagine di una cosa è nuova; allora piuttosto la mente sarà trattenuta nella considerazione di questa cosa finché non sia determinata da altre cause a pensare ad altre cose. Considerata, dunque, in se stessa, l'immaginazione di una cosa nuova è della medesima natura che le altre immaginazioni; e per questa ragione io non annovero l'ammirazione tra gli affetti, né vedo alcun motivo per farlo, giacché questa distrazione della mente non nasce da alcuna causa positiva che distragga la mente dalle altre immaginazioni, ma solo dal fatto che manca la causa dalla quale la mente è determinata, attraverso la considerazione di una cosa, a pensare ad altre cose.

Io, dunque, riconosco (*come ho avvertito nello scol. della prop. 11 di questa parte*) soltanto *tre affetti primitivi* o primari, cioè la *letizia*, la *tristezza* e la *cupidità*; e per nessun'altra ragione ho detto alcune parole sull'ammirazione se non perché è divenuta cosa abituale che alcuni affetti, derivati dai tre primitivi, siano indicati con altri nomi quando si riferiscono agli oggetti che ammiriamo; e questa ragione m'induce ugualmente ad aggiungere qui anche la definizione del disprezzo.

5. Il *disprezzo* è l'immaginazione di una cosa, la quale tocca la mente così poco che la mente stessa è mossa dalla presenza della cosa a immaginare piuttosto ciò che non si trova nella cosa stessa anziché ciò che vi si trova. *Vedi lo scol. della prop. 52 di questa parte.*

Definitiones venerationis, *et* dedignationis *missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.*

VI. *Amor* est laetitia, concomitante idea causae externae.

Explicatio

Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat; illa vero Auctorum, qui definiunt *amorem esse voluntatem amantis se jungendi rei amatae*, non amoris essentiam, sed ejus proprietatem exprimit, et, quia amoris essentia non satis ab Auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes judicaverint. Verum notandum, cum dico, proprietatem esse in amante, se voluntate jungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum, vel animi deliberationem, seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus *Prop. 48. p. 2.*), nec etiam cupiditatem sese jungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest; potest namque amor absque hac, aut illa cupiditate concipi: sed per *voluntatem* me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur, aut saltem fovetur.

VII. *Odium* est tristitia, concomitante idea causae externae.

Explicatio

Quae hic notanda sunt, ex dictis in praecedentis definitionis Explicatione facile percipiuntur. *Vide praeterea Schol. Prop. 13. hujus.*

Lascio qui da parte le definizioni della venerazione *e dello* sdegno, *perché nessun affetto, ch'io sappia, trae da questi il suo nome.*

6. L'*amore* è una letizia accompagnata dall'idea d'una causa esterna.

Spiegazione

Questa definizione spiega assai chiaramente l'essenza dell'amore; invece quella degli autori che definiscono l'amore come *la volontà dell'amante di congiungersi con la cosa amata* esprime non l'essenza dell'amore, ma una sua proprietà, e poiché questi autori non hanno visto abbastanza bene l'essenza dell'amore, perciò non hanno neanche potuto avere alcun concetto chiaro della sua proprietà; e da ciò è accaduto che tutti abbiano giudicato assai oscura la loro definizione. Tuttavia si deve osservare che quando dico che è una proprietà dell'amante quella di congiungersi per sua volontà con la cosa amata, non intendo per volontà un consenso, o una deliberazione dell'animo, ossia un libero decreto (abbiamo infatti dimostrato nella *prop. 48 della II parte* che questa è una cosa fittizia), e neanche la cupidità di congiungersi con la cosa amata quando essa è assente, o di perseverare nella sua presenza quando essa è presente; giacché l'amore si può concepire senza questa o quella cupidità; ma intendo per *volontà* l'acquiescenza che vi è nell'amante a causa della presenza della cosa amata, acquiescenza dalla quale la letizia dell'amante è rafforzata, o, almeno, alimentata.

7. L'*odio* è tristezza accompagnata dall'idea d'una causa esterna.

Spiegazione

Ciò che qui si deve osservare si può facilmente percepire da quel che si è detto nella spiegazione della definizione precedente. *Vedi inoltre lo scol. della prop. 13 di questa parte.*

VIII. *Propensio* est laetitia, concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. *Aversio* est tristitia, concomitante idea alicujus rei, quae per accidens causa est tristitiae.

De his vide Schol. Prop. 15. hujus.

X. *Devotio* est amor erga eum, quem admiramur.

Explicatio

Admirationem oriri ex rei novitate, ostendimus *Prop. 52. hujus.* Si igitur contingat, ut id, quod admiramur, saepe imaginemur, idem admirari desinemus; atque adeo videmus, devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. *Irrisio* est laetitia orta et eo, quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur.

Explicatio

Quatenus rem, quam odimus, contemnimus, eatenus de eadem existentiam negamus (*vide Schol. Prop. 52. hujus*), et eatenus (*per Prop. 20. hujus*) laetamur. Sed quoniam supponimus, hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur, hanc laetitiam solidam non esse. *Vide Schol. Prop. 47. hujus.*

XII. *Spes* est inconstans laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. *Metus* est inconstans tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus.

Vide de his Schol. 2. Prop. 18. hujus.

8. La *propensione* è letizia accompagnata dall'idea d'una cosa che è per accidente causa di letizia.

9. L'*avversione* è tristezza accompagnata dall'idea d'una cosa che è per accidente causa di tristezza.

Vedi su questi affetti lo scol. della prop. 15 di questa parte.

10. La *devozione* è amore verso colui che ammiriamo.

Spiegazione

Abbiamo mostrato nella *prop. 52 di questa parte* che l'ammirazione nasce dalla novità d'una cosa. Se ci accade, dunque, d'immaginare spesso ciò che ammiriamo, cesseremo di ammirarlo; e perciò vediamo che l'affetto di devozione facilmente degenera nel semplice amore.

11. L'*irrisione* è letizia che nasce dall'immaginare che qualche cosa che disprezziamo si trovi in una cosa che odiamo.

Spiegazione

In quanto disprezziamo la cosa che odiamo, noi ne neghiamo l'esistenza (*vedi lo scol. della prop. 52 di questa parte*), e in questa misura (*per la prop. 20 di questa parte*) ci allietiamo. Ma poiché supponiamo che l'uomo abbia in odio ciò che deride, ne segue che questa letizia non è salda. *Vedi lo scol. della prop. 47 di questa parte.*

12. La *speranza* è una letizia incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura.

13. La *paura* è una tristezza incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo in qualche misura.

Vedi su questi affetti lo scol. 2 della prop. 18 di questa parte.

Explicatio

Ex his definitionibus sequitur, non dari spem sine metu, neque metum sine spe. Qui enim spe pendet, et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (*per Prop. 19. hujus*), et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (*per Prop. 20. hujus*) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. *Securitas* est laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. *Desperatio* est tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explicatio

Oritur itaque ex spe securitas, et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem praeteritam, vel futuram adesse imaginatur, et ut praesentem contemplatur; vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium injiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (*per Coroll. Prop. 31. p. 2.*) nunquam possumus esse certi, fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (*vide Schol. Prop. 49. p. 2.*) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest, ut ex imagine rei praeteritae, aut futurae, eodem laetitiae, vel tristitiae affectu afficiamur, ac ex rei praesentis imagine, ut

Spiegazione

Da queste definizioni segue che non vi è speranza senza paura, né paura senza speranza. Di uno, infatti, che sia sospeso alla speranza e dubiti dell'esito d'una cosa, si suppone che immagini qualche cosa che escluda l'esistenza di tale cosa futura, e quindi che egli in questo senso si rattristi (*per la prop. 19 di questa parte*), e, conseguentemente, finché è sospeso alla speranza, che egli abbia paura che la cosa non avvenga. Chi, al contrario, è nella paura, cioè dubita dell'evento di una cosa che odia, immagina pure qualcosa che esclude l'esistenza di questa; e perciò (*per la prop. 20 di questa parte*) si allieta, e ha quindi, in questo senso, la speranza che la cosa non avvenga.

14. La *sicurezza* è letizia nata dall'idea d'una cosa futura o passata, riguardo alla quale è stata tolta ogni causa di dubbio.

15. La *disperazione* è tristezza nata dall'idea d'una cosa futura o passata, riguardo alla quale è stata tolta ogni causa di dubbio.

Spiegazione

La sicurezza, dunque, nasce dalla speranza e la disperazione dalla paura quando è tolta ogni causa di dubitare dell'evento di una cosa; ciò accade perché l'uomo immagina che una cosa passata o futura gli stia dinanzi ed egli la considera come presente, o perché immagina altre cose che escludono l'esistenza di quelle che gli suscitavano dubbio. Giacché, sebbene dell'evento delle cose singolari (*per il cor. della prop. 31 della II parte*) non possiamo mai essere certi, può accadere, tuttavia, che noi non dubitiamo del loro evento. Abbiamo mostrato, infatti (*vedi lo scol. della prop. 49 della II parte*), che altro è dubitare di una cosa, e altro è averne la certezza; e perciò può accadere che dall'immagine di una cosa passata o futura siamo affetti col medesimo affetto di letizia o di tristezza che dall'immagine d'una cosa presente, come

in *Prop. 18 hujus* demonstravimus, quam cum ejusdem Scholiis vide.

XVI. *Gaudium* est laetitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. *Conscientiae morsus* est tristitia, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. *Commiseratio* est tristitia, concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. *Vide Schol. Prop. 22. et Schol. Prop. 27. hujus.*

Explicatio

Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem ejus habitum.

XIX. *Favor* est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. *Indignatio* est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explicatio

Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in *Cor. 1. Prop. 27. et Schol. Prop. 22. hujus Partis.*

XXI. *Existimatio* est de aliquo prae amore plus justo sentire.

XXII. *Despectus* est de aliquo prae odio minus justo sentire.

abbiamo dimostrato nella *prop. 18 di questa parte*, alla quale e ai sui scoli rimandiamo.

16. Il *gaudio* è letizia accompagnata dall'idea d'una cosa passata, accaduta insperatamente.

17. Il *rimorso* è tristezza accompagnata dall'idea d'una cosa passata, accaduta contro la nostra speranza.

18. La *commiserazione* è tristezza accompagnata dall'idea d'un male accaduto a un altro che immaginiamo simile a noi. *Vedi lo scol. della prop. 22 e lo scol. della prop. 27 di questa parte.*

Spiegazione

Tra la commiserazione e la misericordia sembra non vi sia nessuna differenza, se non forse che la commiserazione si riferisce a un affetto singolo, e la misericordia a una disposizione abituale a esso.

19. Il *favore* è amore verso qualcuno che ha fatto del bene a un altro.

20. L'*indignazione* è odio verso qualcuno che ha fatto del male a un altro.

Spiegazione

So che queste parole nell'uso comune hanno un significato diverso. Ma il mio proposito non è spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose e indicarle con quei vocaboli il cui significato usuale non si allontana del tutto dal significato in cui li voglio usare; il che basti avere avvertito una sola volta. Del resto, sulla causa di questi affetti, vedi il *cor. 1 della prop. 27 e lo scol. della prop. 22 di questa parte.*

21. La *stima* consiste nel tener di conto, per amore, qualcuno più del giusto.

22. Il *disprezzo* consiste nel tener di conto, per odio, qualcuno meno del giusto.

Explicatio

Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus, sive proprietas; atque adeo potest *existimatio* etiam definiri, quod sit *amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus justo sentiat*, et contra *despectus*, quod sit *odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus justo sentiat. Vide de his Schol. Prop. 26. hujus.*

XXIII. *Invidia* est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra, ut ex alterius malo gaudeat.

Explicatio

Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde, invita vocabuli significatione, sic definiri potest.

XXIV. *Misericordia* est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explicatio

Caeterum de invidia vide *Schol. Prop. 24.* et *Schol. Prop. 32. hujus.* Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur, tanquam causa per se, vel per accidens.

Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur, tanquam causa.

XXV. *Acquiescentia in se ipso* est laetitia, orta ex eo, quod homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. *Humilitas* est tristitia, orta ex eo, quod homo suam impotentiam, sive imbecillitatem contemplatur.

Spiegazione

La stima è dunque un affetto o una proprietà dell'amore, e il disprezzo, dell'odio; e perciò la *stima* si può anche definire come *l'amore in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi tiene di conto la cosa amata più del giusto*, e, al contrario, il *disprezzo* come *l'odio in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi tiene di conto colui che egli ha in odio meno del giusto. Vedi su questi affetti lo scol. della prop. 26 di questa parte.*

23. L'*invidia* è odio in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi si rattrista della felicità altrui, e, al contrario, gode del male altrui.

Spiegazione

All'invidia si oppone comunemente la misericordia, la quale, quindi, nonostante il significato del vocabolo, si può definire così:

24. La *misericordia* è amore in quanto s'impadronisce talmente dell'uomo che questi gode del bene altrui, e, al contrario, si rattrista del male altrui.

Spiegazione

Vedi, del resto, sull'invidia lo *scol. della prop. 24* e lo *scol. della prop. 32 di questa parte.* E questi sono gli affetti di letizia e di tristezza che sono accompagnati dall'idea d'una cosa esterna come causa per sé o per accidente.

Ora passo ad altri affetti che sono accompagnati dall'idea d'una cosa interna come causa.

25. La *soddisfazione di noi stessi* è letizia nata dal fatto che l'uomo considera se stesso e la sua potenza d'agire.

26. L'*umiltà* è tristezza nata dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza o la sua debolezza.

Explicatio

Acquiescentia in se ipso humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur; sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur.

XXVII. *Poenitentiae* est tristitia, concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explicatio

Horum affectuum causas ostendimus in *Schol. Prop. 31. hujus*, et *Prop. 53. 54. et 55. hujus, ejusque Schol.* De libero autem mentis decreto vide *Schol. Prop. 35. p. 2.* Sed hic praeterea notandum venit mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine *pravi* vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui *recti* dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere, facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum, illos exprobrando, liberosque propter eosdem saepe objurgando, hos contra suadendo, et laudando, effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his jungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo, et religio non est omnibus eadem; sed contra quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus poenitet, vel eodem gloriatur.

XXVIII. *Superbia* est de se prae amore sui plus justo sentire.

Spiegazione

La soddisfazione di noi stessi si oppone all'umiltà, in quanto per tale soddisfazione intendiamo una letizia nata dal fatto che consideriamo la nostra potenza d'agire; ma in quanto per soddisfazione di noi stessi intendiamo pure una letizia accompagnata dall'idea d'un fatto che crediamo d'aver compiuto per libero decreto della mente, allora essa si oppone al pentimento, il quale è da noi definito così:

27. Il *pentimento* è tristezza accompagnata dall'idea d'un fatto che crediamo d'aver compiuto per libero decreto della mente.

Spiegazione

Abbiamo mostrato le cause di questi affetti nello *scol. della prop. 51 di questa parte*, nelle *prop. 53, 54 e 55 di questa parte* e nello *scol. di quest'ultima proposizione*. Sul libero decreto della mente vedi lo *scol. della prop. 35 della II parte*. Ma qui inoltre si deve notare che non vi è da stupirsi che tutti gli atti in generale, chiamati abitualmente *cattivi*, siano seguiti da tristezza, e quelli detti *retti*, da letizia. Giacché ciò dipende soprattutto dall'educazione, come si può facilmente capire da ciò che si è detto sopra. I genitori, infatti, biasimando i primi e rimproverando spesso i figli a causa di essi, e, invece, raccomandando e lodando i secondi, han fatto sì che con gli uni fossero congiunte commozioni di tristezza, e con gli altri commozioni di letizia. Il che è pure confermato dall'esperienza stessa. Giacché la consuetudine e la religione non sono per tutti gli uomini le medesime; ma, al contrario, ciò che è sacro per gli uni è profano per gli altri, e ciò che è onesto presso gli uni è turpe presso gli altri. A seconda, dunque, della maniera in cui ciascuno è stato educato, egli si pente di una cosa che ha fatto o se ne gloria.

28. La *superbia* consiste nel sentire di sé, per amore di se stessi, più del giusto.

Explicatio

Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad objectum externum, superbia autem ad ipsum hominem, de se plus justo sentientem, referatur. Caeterum, ut existimatio amoris, sic *superbia* philautiae effectus, vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit *amor sui, sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat* (*vide Schol. Prop. 26. hujus*). Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se, prae odio sui, minus justo sentit; imo nemo de se minus justo sentit, quatenus imaginatur, se hoc, vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quamdiu enim imaginatur se hoc, vel illud non posse, tamdiu ad agendum non est determinatus; et consequenter tamdiu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus justo sentiat; fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur, se ab omnibus contemni, idque dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus justo sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cujus est incertus; ut quod neget, se nihil certi posse concipere, nihilque nisi prava, vel turpia posse cupere, vel agere, etc. Possumus deinde dicere, aliquem de se minus justo sentire, cum videmus, ipsum ex nimio pudoris metu, ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem *abjectionem* vocabo, nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia, sic ex humilitate abjectio oritur, quae proinde a nobis sic definitur.

Spiegazione

La superbia differisce dunque dalla stima, perché questa si riferisce a un oggetto esterno, mentre la superbia si riferisce all'uomo stesso che sente di se stesso più del giusto. Del resto, come la stima è un effetto o una proprietà dell'amore, così la *superbia* è un effetto o una proprietà dell'amor di se stessi, e perciò si può definire come *l'amore di noi stessi o la soddisfazione di noi stessi, in quanto s'impadronisce di noi talmente che sentiamo di noi stessi più del giusto* (*vedi lo scol. della prop. 26 di questa parte*). Non esiste un affetto contrario a questo. Nessuno, infatti, per odio di sé, tiene di conto se stesso meno del giusto; anzi nessuno tiene di conto se stesso meno del giusto in quanto immagina di non potere questo o quello. Tutto ciò, infatti, che l'uomo immagina di non potere, lo immagina necessariamente, e da questa immaginazione egli è disposto in modo che non può realmente fare ciò che immagina di non poter fare. Finché immagina, infatti, di non potere questo o quello, egli non è determinato a farlo, e quindi gli è impossibile farlo. Ma se, invece, facciamo attenzione a ciò che dipende dalla sola opinione, potremo concepire come possibile che l'uomo senta di se stesso meno del giusto; è possibile, infatti, che qualcuno, mentre triste considera la propria debolezza, immagini di essere disprezzato da tutti, e ciò mentre gli altri a nulla pensano meno che a disprezzarlo. Un uomo può, inoltre, sentire di se stesso meno del giusto, se nel presente nega di sé qualche cosa in relazione al futuro di cui è incerto; come quando afferma di non poter concepire nulla di certo, e di non poter desiderare o fare null'altro se non cose cattive o turpi. Possiamo poi dire che uno senta di se stesso meno del giusto, quando vediamo che egli, per eccessiva paura della vergogna, non osa ciò che osano altri suoi pari. Noi possiamo, dunque, opporre alla superbia questo affetto che chiamerò *abiezione*; giacché, come dalla soddisfazione di noi stessi nasce la superbia, così dall'umiltà nasce l'abiezione, la quale, quindi, è da noi definita così:

XXIX. *Abjectio* est de se prae tristitia minus justo sentire.

Explicatio

Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere; sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum *superbum* vocare, qui nimis gloriatur (*vide Schol. Prop. 30. hujus*), qui non nisi virtutes suas, et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum *humilem* vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur, et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat, et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe humilitas, et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur (*vide Prop. 13. et 54. hujus*); ideo, qui maxime creduntur abjecti, et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi, et invidi sunt.

XXX. *Gloria* est laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. *Pudor* est tristitia, concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explicatio

De his vide *Schol. Prop. 30. hujus Partis.* Sed hic notanda est differentia, quae est inter pudorem, et verecundiam. Est enim *Pudor* tristitia, quae sequitur factum, cujus pudet. *Verecundia* autem est metus, seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet impudentia, quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam: sed affectuum nomina

29. L'*abiezione* consiste nel sentire di se stessi meno del giusto, per tristezza.

Spiegazione

Noi siamo soliti, tuttavia, opporre l'umiltà alla superbia; ma allora facciamo attenzione più agli effetti dell'una e dell'altra che alla loro natura. Sogliamo, infatti, chiamare *superbo* colui che si gloria troppo (*vedi lo scol. della prop. 30 di questa parte*), che non racconta di sé se non le virtù, e degli altri se non i vizi, che vuole essere preferito a tutti, e che, infine, incede con quella gravità e con quell'ornamento con cui sogliono incedere quelli che stanno molto più in alto di lui. Invece chiamiamo *umile* colui che arrossisce assai spesso, che confessa i suoi vizi e racconta le virtù degli altri, che cede il passo a tutti, e che, infine, cammina a capo basso e trascura di ornarsi. Del resto questi affetti, cioè l'umiltà e l'abiezione, sono rarissimi. Giacché la natura umana, considerata in se stessa, si ribella contro di essi, per quanto può (*vedi le prop. 13 e 54 di questa parte*); e perciò coloro che sono creduti in sommo grado abietti e umili sono perlopiù in sommo grado ambiziosi e invidiosi.

30. La *gloria* è letizia accompagnata dall'idea d'una nostra azione che immaginiamo lodata da altri

31. La *vergogna* è tristezza accompagnata dall'idea d'un'azione che immaginiamo biasimata da altri.

Spiegazione

Su questi affetti vedi lo *scol. della prop. 30 di questa parte*. Ma qui si deve notare la differenza che vi è tra la vergogna e la verecondia. La vergogna, infatti, è una tristezza che segue a un'azione di cui ci vergogniamo. La verecondia, invece, è la paura o il timore della vergogna, paura o timore da cui l'uomo è trattenuto dal fare qualcosa di turpe. Alla verecondia si suole opporre l'impudenza, la quale, in realtà, non è un affetto, come mostrerò a suo luogo; ma i nomi degli affetti

(ut jam monui) magis eorum usum, quam naturam respiciunt.

Atque his laetitiae, *et* tristitiae affectus, *quos explicare proposueram, absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad* cupiditatem *refero.*

XXXII. *Desiderium* est cupiditas, sive appetitus re aliqua potiundi, quae ejusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae ejusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

Explicatio

Cum alicujus rei recordamur, ut jam saepe diximus, eo ipso disponimur, ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio, seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam ejus, cujus recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem, cum eodem laetitiae affectu, ut praesentem contemplari, qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide *Schol. Prop. 47. hujus Partis.* Sed quia nomen *desiderium* cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. *Aemulatio* est alicujus rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

Explicatio

Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet,

(come ho già avvertito) si riferiscono più al loro uso che alla loro natura.

E con ciò ho finito di parlare degli affetti *di* letizia *e di* tristezza *che mi ero proposto di spiegare. Passo dunque a quelli che riduco alla* cupidità.

32. Il *desiderio* è cupidità o appetito di possedere una cosa, che è alimentato dal ricordo di questa cosa e che, nello stesso tempo, è ostacolato dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa desiderata.

Spiegazione

Quando ci ricordiamo d'una cosa, per ciò stesso siamo disposti, come spesso abbiamo detto, a considerarla col medesimo affetto che se la cosa fosse presente; ma questa disposizione o sforzo, mentre siamo svegli, è perlopiù inibita dalle immagini delle cose che escludono l'esistenza della cosa di cui ci ricordiamo. Quando, dunque, ci ricordiamo d'una cosa che ci fa provare un certo genere di letizia, per ciò stesso ci sforziamo di considerarla come presente col medesimo affetto di letizia; ma questo sforzo è subito inibito dal ricordo delle cose che escludono l'esistenza di tale cosa. Perciò il desiderio è, in realtà, una tristezza, la quale si oppone alla letizia che nasce dall'assenza d'una cosa che odiamo; sulla quale letizia vedi lo *scol. della prop. 47 di questa parte*. Ma poiché il nome *desiderio* sembra riferirsi alla cupidità, perciò riduco questo affetto agli affetti di cupidità.

33. L'*emulazione* è cupidità d'una cosa, che si genera in noi perché immaginiamo che altri abbiano la medesima cupidità.

Spiegazione

Chi fugge perché vede fuggire altri, o chi teme perché vede temere altri, o anche chi, perché vede che uno si è bruciata la mano, ritrae a sé la propria mano e sposta il proprio corpo,

quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum; sed non eundem aemulari dicemus; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam; sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile, vel jucundum esse judicamus, imitatur. Caeterum de aemulationis causa vide *Prop. 27. hujus Partis cum ejus Schol.* Cur autem huic affectui plerumque juncta sit invidia, de eo vide *Prop. 32. hujus cum ejusdem Schol.*

XXXIV. *Gratia*, seu *gratitudo* est cupiditas, seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. *Vide Prop. 39. cum Schol. Prop. 41. hujus.*

XXXV. *Benevolentia* est cupiditas benefaciendi ei, cujus nos miseret. *Vide Schol. Prop. 27 hujus.*

XXXVI. *Ira* est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi, quem odimus, malum inferendum. *Vide Prop. 39. hujus.*

XXXVII. *Vindicta* est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit. *Vide Coroll. 2. Prop. 40. hujus cum ejusdem Schol.*

XXXVIII. *Crudelitas*, seu *saevitia* est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cujus nos miseret.

Explicatio

Crudelitati opponitur *clementia*, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram, et vindictam moderatur.

XXXIX. *Timor* est cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi. *Vide Schol. Prop. 39. hujus.*

come se egli stesso si fosse bruciato la mano, costui, noi diremo, imita bensì l'affetto d'un altro, ma non è un suo emulo; non già perché conosciamo una causa dell'emulazione diversa dall'imitazione, ma perché l'uso ha fatto sì che noi chiamiamo emulo solo chi imita ciò che giudichiamo onesto, utile o piacevole. Vedi, del resto, sulla causa dell'emulazione la *prop. 27 di questa parte col suo scol.* Per quale ragione, poi, a questo affetto perlopiù si congiunga l'invidia, vedi su ciò la *prop. 32 di questa parte col suo scol.*

34. La *riconoscenza* o *gratitudine* è cupidità o sollecitudine d'amore, mediante la quale ci sforziamo di far del bene a chi ci ha arrecato un beneficio per un uguale affetto di amore. *Vedi la prop. 39 con lo scol. della prop. 41 di questa parte.*

35. La *benevolenza* è cupidità di far del bene a colui del quale abbiamo commiserazione. *Vedi lo scol. della prop. 27 di questa parte.*

36. L'*ira* è cupidità dalla quale siamo incitati per odio a far del male a colui che odiamo. *Vedi la prop. 39 di questa parte.*

37. La *vendetta* è cupidità dalla quale siamo incitati per odio reciproco a far del male a colui che per un uguale affetto di odio ci ha arrecato danno. *Vedi il cor. 2 della prop. 40 di questa parte col suo scol.*

38. La *crudeltà* o *sevizia* è cupidità dalla quale uno è incitato a far del male a colui che amiamo, o di cui abbiamo commiserazione.

Spiegazione

Alla crudeltà si oppone la *clemenza*, la quale non è una passione, ma una potenza dell'animo, mediante la quale l'uomo frena l'ira e la vendetta.

39. Il *timore* è cupidità d'evitare un male maggiore che paventiamo con un male minore. *Vedi lo scol. della prop. 39 di questa parte.*

XL. *Audacia* est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod ejus aequales subire metuunt.

XLI. *Pusillanimitas* dicitur de eo, cujus cupiditas coërcetur timore periculi, quod ejus aequales subire audent.

Explicatio

Est igitur pusillanimitas nihil aliud, quam metus alicujus mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. *Consternatio* dicitur de eo, cujus cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

Explicatio

Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit *metus, qui hominem stupefactum, aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit.* Dico *stupefactum*, quatenus ejus cupiditatem malum amovendi admiratione coërceri intelligimus. *Fluctuantem* autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem coërceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat: unde fit, ut quodnam ex duobus avertat, nesciat. De his vide *Schol. Prop. 39. et Schol. Prop. 52. hujus.* Caeterum de pusillanimitate, et audacia vide *Schol. Prop. 51. hujus.*

XLIII. *Humanitas*, seu *modestia* est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent.

XLIV. *Ambitio* est immodica gloriae cupiditas.

40. L'*audacia* è cupidità dalla quale uno è incitato a fare qualche cosa con un rischio che i suoi uguali hanno paura di affrontare.

41. La *pusillanimità* si dice di colui la cui cupidità è ostacolata dal timore d'un rischio che i suoi uguali osano affrontare.

Spiegazione

La pusillanimità, dunque, non è altro che la paura di un male del quale i più non sogliono aver paura; e perciò io non la riduco agli affetti di cupidità. Tuttavia ho voluto darne qui la spiegazione, perché, in quanto facciamo attenzione alla cupidità, essa si oppone realmente all'affetto dell'audacia.

42. La *costernazione* si dice di colui la cui cupidità d'evitare un male è ostacolata dall'ammirazione del male che teme.

Spiegazione

La costernazione è, dunque, una specie di pusillanimità. Ma poiché la costernazione nasce da un doppio timore, perciò si può definire più comodamente come *una paura che trattiene un uomo stupefatto o esitante in modo che egli non posa allontanare un male.* Dico *stupefatto*, in quanto comprendiamo che la sua cupidità di allontanare un male è ostacolata dall'ammirazione. Dico poi *esitante*, in quanto concepiamo che tale cupidità è ostacolata dal timore d'un altro male che tormenta ugualmente tale uomo: dal che avviene che egli non sappia quale dei due debba stornare. Vedi a questo riguardo lo *scol. della prop. 39* e lo *scol. della prop. 52 di questa parte*. Del resto sulla pusillanimità e sull'audacia vedi lo *scol. della prop. 51 di questa parte*.

43. La *cortesia* o *modestia* è cupidità di fare ciò che piace agli uomini, e di omettere ciò che a essi dispiace.

44. L'*ambizione* è cupidità immoderata di gloria.

Explicatio

Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus (*per Prop. 27. et 31. hujus*) foventur, et corroborantur; et ideo his affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. *Optimus quisque*, inquit Cicero, *maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt*, etc.

XLV. *Luxuria* est immoderata convivandi cupiditas, vel etiam amor.

XLVI. *Ebrietas* est immoderata potandi cupiditas, et amor.

XLVII. *Avaritia* est immoderata divitiarum cupiditas, et amor.

XLVIII. *Libido* est etiam cupiditas, et amor in commiscendis corporibus.

Explicatio

Sive haec coëundi cupiditas moderata sit, sive non sit, *libido* appellari solet. Porro hi quinque affectus (*ut in Schol. Prop. 56. hujus monui*) contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis, de qua vide *Schol. Prop. 29. hujus*, temperantiam deinde, sobrietatem, et castitatem mentis potentiam, non autem passionem indicare, jam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus, vel timidus a nimio cibo, potu, et coitu abstineat, avaritia tamen, ambitio, et timor luxuriae, ebrietati, vel libidini non sunt contrarii. Nam avarus in cibum, et potum alienum se ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat, et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id, quod non vult, facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare projiciat, manet

Spiegazione

L'ambizione è una cupidità dalla quale tutti gli affetti (*per le prop. 27 e 31 di questa parte*) sono alimentati e rafforzati; e perciò quest'affetto difficilmente può essere vinto. Finché, infatti, un uomo è posseduto da qualche cupidità, egli sarà nello stesso tempo posseduto necessariamente dall'ambizione. *I migliori*, dice Cicerone, *sono più degli altri guidati dalla gloria. Anche i filosofi mettono il loro nome sui libri che scrivono sul disprezzo della gloria* ecc.

45. L'*ingordigia* è cupidità immoderata, o anche amore, di banchettare.

46. L'*ubriachezza* è cupidità immoderata e amore di bere.

47. L'*avarizia* è cupidità immoderata e amore delle ricchezze.

48. La *libidine* è pure cupidità e amore dell'unione dei corpi.

Spiegazione

Sia moderata o non lo sia, questa cupidità dell'accoppiarsi si suole chiamare *libidine*. Inoltre questi cinque affetti (*come ho avvertito nello scol. della prop. 56 di questa parte*) non hanno contrario. La modestia, infatti, è una specie d'ambizione, sulla quale vedi lo *scol. della prop. 29 di questa parte*. Ho già avvertito pure che la temperanza, la sobrietà e la castità indicano una potenza della mente, e non già una passione. E benché possa accadere che un uomo avaro, ambizioso o timido si astenga dagli eccessi del cibo, del bere e del coito, tuttavia l'avarizia, l'ambizione e il timore non sono contrari all'ingordigia, all'ubriachezza o alla libidine. Giacché l'avaro desidera perlopiù ingozzarsi di cibo e di bevanda a spese altrui. L'ambizioso, poi, purché speri che ciò rimanga nascosto, non si modererà in nulla, e, se vive tra ubriaconi e libidinosi, appunto perché è ambizioso, sarà più proclive ai medesimi vizi. Il timido, infine, fa ciò che non vuole. Infatti, anche se l'avaro, per evitare la morte, getta in mare le sue ricchezze, rimane

tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi, etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest, praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones *zelotypiae* et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos jam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex Definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos *omnes a cupiditate, laetitia, vel tristitia oriri*, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes, et denominationes extrinsecas. Si jam ad hos primitivos, et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus.

AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO

Affectus, qui *animi pathema* dicitur, est confusa idea, qua mens majorem, vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Explicatio

Dico primo affectum, seu passionem animi esse *confusam ideam*. Nam mentem eatenus tantum pati, ostendimus (*vide Prop. 3. hujus*), quatenus ideas inadaequatas, sive confusas habet. Dico deinde, *qua mens majorem, vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat*,

tuttavia avaro; e se il libidinoso è triste perché non può soddisfare se stesso, non cessa, per questo, di essere libidinoso. E, assolutamente parlando, questi affetti non si riferiscono tanto agli atti stessi di mangiare, di bere ecc., quanto allo stesso appetito e amore. Nulla, dunque, si può contrapporre a questi affetti se non la generosità e la fermezza d'animo, delle quali parleremo in seguito.

Passo sotto silenzio le definizioni della *gelosia* e delle altre fluttuazioni d'animo, sia perché nascono da una combinazione degli affetti che abbiamo già definito, sia perché la maggior parte di esse non ha alcun nome; il che mostra che per l'uso della vita basta soltanto conoscerle in generale. Del resto è chiaro dalle definizioni degli affetti che essi *nascono tutti dalla cupidità, dalla letizia o dalla tristezza*, o meglio non sono altro che questi tre affetti, ciascuno dei quali suole essere chiamato con nomi diversi a causa delle loro varie relazioni e delle loro proprietà estrinseche. Se ora vogliamo considerare questi tre affetti primitivi in quanto si riferiscono soltanto alla mente, e a ciò che abbiamo detto sopra circa la natura della mente, potremo definire gli affetti nel modo seguente:

DEFINIZIONE GENERALE DEGLI AFFETTI

L'*affetto* detto *patema d'animo* è un'idea confusa mediante la quale la mente afferma una forza d'esistere del suo corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella che prima affermava, e, data la quale, la mente stessa è determinata a pensare piuttosto questo che quello.

Spiegazione

Dico in primo luogo che un affetto o una passione dell'animo è un'*idea confusa*. Abbiamo mostrato, infatti (*vedi la prop. 3 di questa parte*), che la mente in tanto è passiva in quanto ha idee inadeguate o confuse. Dico, poi: *mediante la quale la mente afferma una forza d'esistere del suo corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella che prima affermava.*

Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualem constitutionem (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum corpus, vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia, sive existendi vis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur. Sed notandum, cum dico, *majorem, vel minorem existendi vim, quam antea*, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat; sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus, minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (*per Prop. 11. et 13. p. 2.*), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Addidi denique, *et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur*, ut praeter laetitiae, et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Finis Tertiae Partis.

Tutte le idee che abbiamo dei corpi indicano, infatti, piuttosto lo stato attuale del nostro corpo (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*) anziché la natura del corpo esterno; ma l'idea che costituisce la forma d'un affetto deve indicare o esprimere lo stato che ha il corpo, o una sua parte, per il fatto che la sua potenza d'agire, ossia la sua forza d'esistere, è accresciuta o diminuita, assecondata o ostacolata. Si deve, però, notare che quando dico: *una forza d'esistere maggiore o minore di quella di prima*, non intendo dire che la mente confronta lo stato presente del corpo con quello passato; ma che l'idea che costituisce la forma dell'affetto afferma del corpo qualche cosa che implica veramente una realtà minore o maggiore di prima. E poiché l'essenza della mente consiste (*per le prop. 11 e 13 della II parte*) nel fatto che essa afferma l'esistenza attuale del suo corpo, e noi per perfezione intendiamo l'essenza stessa della cosa, ne segue, dunque, che la mente passa a una perfezione maggiore o minore, quando le accade di affermare del suo corpo, o di una parte di esso, qualche cosa che implica una realtà maggiore o minore di prima. Quando, pertanto, sopra ho detto che la potenza di pensare della mente è accresciuta o diminuita, non ho voluto intendere altro se non che la mente ha formato del suo corpo, o di una parte di esso, un'idea che esprime una realtà maggiore o minore di quella che aveva affermato del suo corpo. Giacché il valore delle idee e la potenza attuale di pensare si stima dal valore dell'oggetto. Ho aggiunto, infine: *e data la quale idea la mente è determinata a pensare piuttosto questa cosa che quell'altra*, allo scopo di esprimere, oltre alla natura della letizia e della tristezza, che è spiegata dalla prima parte della definizione, anche la natura della cupidità.

Fine della terza parte.

Ethices Pars Quarta

De servitute humana, seu de affectuum viribus

PRAEFATIO

Humanam impotentiam in moderandis, et coërcendis affectibus *servitutem* voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coäctus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Hujus rei causam, et quid praeterea affectus boni, vel mali habent, in hac Parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de *perfectione*, et *imperfectione*, deque *bono*, et *malo* praefari lubet.

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam *perfectam* esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem Auctoris illius operis, et scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum Auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem ejus Auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit,

Quarta parte dell'Etica

La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti

PREFAZIONE

Chiamo *schiavitù* l'impotenza dell'uomo a moderare e a reprimere gli affetti; giacché l'uomo sottoposto agli affetti non è padrone di sé, ma in balia della fortuna, al cui potere è così soggetto che spesso è costretto a fare il peggio, benché veda il meglio. Io mi sono proposto in questa parte di dimostrare la causa di tale fatto, e, inoltre, che cosa gli affetti abbiano di buono o di cattivo. Ma prima d'incominciare, voglio premettere alcune osservazioni sulla *perfezione* e sull'*imperfezione*, sul *bene* e sul *male*.

Chi ha stabilito di fare una cosa e l'ha portata a compimento, dirà che la cosa è *perfetta*; e lo dirà non solo egli stesso, ma pure chiunque avrà conosciuto, o avrà creduto di conoscere rettamente, il pensiero e lo scopo dell'autore di tale opera. Per esempio, se qualcuno avrà visto un'opera (che suppongo non ancora compiuta), e avrà conosciuto che lo scopo dell'autore di quell'opera è edificare una casa, costui dirà che la casa è imperfetta, o la dirà, invece, perfetta, appena avrà visto che l'opera è stata portata sino alla forma finale che il suo autore si era proposto di darle. Ma se qualcuno vede un'opera, senza che ne abbia mai visto una simile, e senza conoscere il pensiero dell'artefice, costui, certamente, non potrà sapere

opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur *prima* fuisse horum vocabulorum *significatio*. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id *perfectum* vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra *imperfectum*, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, *perfectas*, aut *imperfectas* vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, et quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, sibique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse, vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales *perfectas*, aut *imperfectas* vocare magis ex praejudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in Primae Partis Appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (*Prop. 16. p. 1.*). Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium, seu causa primaria consideratur.

se tale opera sia perfetta o imperfetta. E questo sembra sia stato il *significato primitivo* di questi vocaboli. Ma dopo che gli uomini incominciarono a formare idee universali e a escogitare modelli di case, di edifici, di torri ecc., e a preferire ad altri certi modelli di cose, accadde che ciascuno chiamasse *perfetto* ciò che vedeva accordarsi coll'idea universale ch'egli aveva formato di una cosa siffatta, e, al contrario, *imperfetto* ciò che vedeva accordarsi meno col modello da lui concepito, sebbene, secondo l'opinione dell'artefice, l'opera fosse stata del tutto portata a compimento. Né sembra sia diversa la ragione per cui le cose naturali, cioè quelle che non sono state fatte dalla mano dell'uomo, siano chiamate comunemente *perfette* o *imperfette*; gli uomini, infatti, sogliono formare, tanto delle cose naturali quanto delle cose artificiali, idee universali che ritengono modelli delle cose e che credono che la natura (che stimano non faccia nulla se non in vista d'un fine) stia a guardare e si proponga come modelli. Quando, dunque, vedono accadere nella natura qualche cosa che s'accorda poco col modello preconcetto che essi hanno di una tale cosa, allora credono che la natura stessa si sia trovata in difetto o che abbia peccato, e che abbia lasciato imperfetta quella cosa. Vediamo, quindi, che gli uomini sono abituati a chiamare *perfette* o *imperfette* le cose naturali più per pregiudizio che per una vera conoscenza di queste cose. Abbiamo mostrato, infatti, nell'appendice della prima parte che la natura non agisce per un fine, perché quell'essere eterno e infinito, che chiamiamo Dio o natura, agisce con la medesima necessità con cui esiste. Abbiamo mostrato, infatti (*nella prop. 16 della 1 parte*), che agisce con la medesima necessità di natura con cui esiste. La ragione, dunque, o la causa, per la quale Dio, ossia la natura, agisce, e per la quale esiste è una sola e medesima. Come, dunque, egli non esiste per alcun fine, così anche non agisce per alcun fine; ma come la sua esistenza non ha alcun principio né alcun fine, così non ne ha la sua azione. La causa cosiddetta finale, infatti, non è se non lo stesso appetito umano, in quanto è considerato come il principio o la causa primaria d'una cosa.

Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus, aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum, et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo ajunt, naturam aliquando deficere, vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in Appendice Partis Primae egi. *Perfectio* igitur, et *imperfectio* revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (*Defin. 6. p. 2.*) dixi me per realitatem, et perfectionem idem intelligere; solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis, seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis *perfectiora* esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia, etc., eatenus ipsa *imperfecta* appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicujus rei competit, nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Per esempio, quando diciamo che l'abitazione è stata la causa finale di questa o di quella casa, allora certamente non intendiamo altro se non che l'uomo, avendo immaginato i vantaggi della vita domestica, ha avuto l'appetito di costruire una casa. Quindi l'abitazione, in quanto è considerata come causa finale, non è altro che questo appetito singolare, il quale, in realtà, è causa efficiente, la quale è considerata come causa prima perché gli uomini ignorano comunemente le cause dei loro appetiti. Essi, infatti, come spesso ho detto, sono consapevoli delle loro azioni e dei loro appetiti, ma ignari delle cause da cui sono determinati ad appetire qualche cosa. Quanto a ciò, poi, che si dice comunemente, che la natura qualche volta sia in difetto o che pecchi, e che talvolta produca cose imperfette, io lo annovero tra le finzioni di cui ho trattato nell'appendice della prima parte. La *perfezione* e l'*imperfezione* sono, dunque, in realtà, soltanto modi di pensare, cioè nozioni che sogliamo formare perché confrontiamo tra di loro individui della medesima specie o del medesimo genere: e per questa ragione ho detto sopra (*def. 6 della II parte*) che io intendo per realtà e perfezione la medesima cosa. Siamo soliti, infatti, ridurre tutti gl'individui della natura a un solo genere, che chiamiamo generalissimo; cioè alla nozione di ente, che appartiene assolutamente a tutti gl'individui della natura. In quanto, dunque, riduciamo gl'individui della natura a questo genere, e li confrontiamo tra di loro, e scopriamo che gli uni hanno maggiore entità o realtà degli altri, in tanto diciamo che essi sono *più perfetti* gli uni degli altri; e in quanto attribuiamo a essi qualche cosa che implica negazione, come limite, fine, impotenza ecc., in tanto li chiamiamo *imperfetti*, perché non impressionano la nostra mente nello stesso modo di quelli che chiamiamo perfetti, e non perché manchi loro qualche cosa che a essi spetti, o perché la natura abbia peccato. Niente, infatti, appartiene alla natura d'una cosa, se non ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente; e tutto ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente accade necessariamente.

Bonum, et *malum* quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona, neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per *bonum* itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus; per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. Deinde homines *perfectiores*, aut *imperfectiores* dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, cum dico, aliquem a minore ad majorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur. Equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur: sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri, vel minui concipimus. Denique per *perfectionem* in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscumque essentiam, quatenus certo modo existit, et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit; quandoquidem rerum essentia nullum certum, et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecunque, sive ea perfectior sit, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

Per quel che riguarda il *bene* e il *male*, neanch'essi indicano qualcosa di positivo nelle cose, in sé cioè considerate, ed essi non sono altro se non modi del pensare, o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona e cattiva, e anche indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per l'afflitto, e per il sordo non è né buona né cattiva. Tuttavia, benché le cose stiano così, dobbiamo conservare questi vocaboli. Poiché, infatti, desideriamo formare l'idea dell'uomo come un modello della natura umana, ci sarà utile conservare questi medesimi vocaboli nel senso che ho detto. Per *buono*, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo di avvicinarci sempre più al modello che ci proponiamo della natura umana; per *cattivo*, invece, ciò che con certezza sappiamo ci impedisce di riprodurre tale modello. Diremo, poi, *più perfetti* o *più imperfetti* gli uomini, secondo che si avvicinano più o meno a questo stesso modello. Si deve, infatti, notare soprattutto che quando dico che uno passa da una perfezione minore a una perfezione maggiore, e viceversa, non intendo dire che costui si muti da un'essenza o forma in un'altra, giacché il cavallo, per esempio, si distrugge tanto se si muta in un uomo, quanto se si muta in un insetto; ma intendo dire che noi pensiamo che la potenza d'agire di tale individuo, in quanto è intesa come la sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, per *perfezione* in generale intenderò, come ho detto, la realtà, cioè l'essenza d'una cosa qualunque in quanto esiste e opera in una certa maniera, senza tenere alcun conto della sua durata. Nessuna cosa singola, infatti, si può dire più perfetta di un'altra perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l'essenza delle cose, infatti, non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con cui incomincia a esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali.

DEFINITIONES

I. Per *bonum* id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

II. Per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco *contingentes*, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat.

IV. Easdem res singulares voco *possibiles*, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In Schol. 1. Prop. 33. p. 1. inter possibile, et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Per *contrarios affectus* in seqq. intelligam eos, qui hominem diversum trahunt, quamvis ejusdem sint generis, ut luxuries, et avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per *affectum erga rem futuram, praesentem, et praeteritam* intelligam, explicui in *Schol. 1. et 2. Prop. 18. p. 3.*, quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis, distantiam non, nisi usque ad certum quendam limitem, possumus distincte imaginari; hoc est, sicut omnia illa objecta, quae ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque longe a nobis distare, et perinde ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam

DEFINIZIONI

1. Intenderò per *buono* ciò che sappiamo con certezza esserci utile.

2. Per *cattivo*, invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene.

Su queste definizioni vedi la prefazione precedente verso la fine.

3. Chiamo *contingenti* le cose singole, in quanto, considerando la loro sola essenza, non vi troviamo nulla che ponga necessariamente la loro esistenza, o che la escluda necessariamente.

4. Chiamo *possibili* le medesime cose singole, in quanto, considerando le cause da cui devono essere prodotte, non sappiamo se queste siano determinate a produrle.

Nello scol. 1 della prop. 33 della 1 parte non ho fatto nessuna differenza tra il possibile e il contingente, perché ivi non vi era bisogno di distinguerli accuratamente.

5. Intenderò in seguito per *affetti contrari* quelli che trascinano l'uomo in direzioni diverse, anche se essi appartengono al medesimo genere, come l'ingordigia e l'avarizia, che sono specie di amore e sono contrarie, non per natura, ma per accidente.

6. Ho spiegato negli *scol. 1 e 2 della prop. 18 della III parte*, ai quali rimando, che cosa intenda per *affetto verso una cosa futura, presente o passata*.

Ma qui si deve, inoltre, notare che noi non possiamo immaginare distintamente una distanza di tempo, come neanche di luogo, se non sino a un certo limite; cioè, come sogliamo immaginare ugualmente distanti da noi e quasi fossero nel medesimo piano tutti quegli oggetti che distano da noi più di duecento piedi, o la cui distanza dal luogo in cui ci troviamo supera quella che immaginiamo distintamente, così pure noi

objecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a praesenti distare imaginamur, et ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per *finem*, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per *virtutem*, et *potentiam* idem intelligo, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

AXIOMA

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

PROPOSITIO I

Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.

Demonstratio

Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (*per Prop. 35. p. 2.*), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (*per Prop. 33. p. 2.*); sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per Prop. 32. p. 2.*). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (*per Prop. 4. p. 3.*) est absurdum. Ergo nihil, quod idea, etc. *Q. e. d.*

immaginiamo ugualmente distanti dal momento presente e riferiamo quasi a un medesimo momento del tempo tutti gli oggetti il cui tempo d'esistenza immaginiamo separato dal momento presente per un intervallo più lungo di quello che siamo soliti immaginare.

7. Per *fine* a causa del quale facciamo qualche cosa intendo l'appetito.

8. Per *virtù* e *potenza* intendo la medesima cosa; cioè (*per la prop. 7 della III parte*), la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è l'essenza stessa o la natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare certe cose che si possono intendere solo mediante le leggi della sua natura.

ASSIOMA

Nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta.

PROPOSIZIONE I

Nulla di quel che un'idea falsa ha di positivo è tolto dalla presenza del vero, in quanto vero.

Dimostrazione

La falsità consiste soltanto nella privazione di conoscenza che è implicata dalle idee inadeguate (*per la prop. 35 della II parte*), e queste non hanno alcunché di positivo per cui son dette false (*per la prop. 33 della II parte*); ma, al contrario, in quanto si riferiscono a Dio sono vere (*per la prop. 32 della II parte*). Se, quindi, ciò che un'idea falsa ha di positivo fosse tolto dalla presenza del vero, in quanto è vero, l'idea vera perciò sarebbe tolta da se stessa, il che (*per la prop. 4 della III parte*) è assurdo. Dunque nulla di quel che un'idea falsa ecc. *C. d. d.*

Scholium

Intelligitur haec Propositio clarius ex *2. Coroll. Prop. 16. p. 2.* Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram ejus distantiam ignoramus; sed cognita ejusdem distantia tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quae ejusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus corpus ab eodem afficitur; adeoque, quamvis veram ejusdem distantiam noscamus, ipsum nihilominus prope nobis adesse imaginabimur. Nam ut in *Schol. Prop. 35. p. 2.* diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia ejus veram distantiam ignoramus, sed quia mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus corpus ab eodem afficitur. Sic cum solis radii, aquae superficiei incidentes, ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde, ac si in aqua esset, imaginamur, tametsi verum ejus locum noverimus, et sic reliquae imaginationes, quibus mens fallitur, sive eae naturalem corporis constitutionem, sive quod ejusdem agendi potentiam augeri, vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec ejusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, cum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat, audito vero nuntio; sed contra etiam fit, cum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat, audito falso nuntio; atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurrunt, iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut *Prop. 17. p. 2.* ostendimus.

Scolio

Questa proposizione s'intende più chiaramente dal *cor. 2 della prop. 16 della II parte*. Giacché un'immaginazione è un'idea che indica piuttosto lo stato presente del corpo umano, anziché la natura del corpo esterno; non già distintamente, invero, ma confusamente; dal che accade che la mente si dica che erri. Per esempio, quando guardiamo il sole, immaginiamo che esso disti da noi circa duecento piedi; nel che c'inganniamo finché ignoriamo la sua vera distanza; però, conosciuta questa distanza, l'errore è bensì tolto, ma non l'immaginazione, cioè l'idea del sole, la quale ne spiega la natura solo in quanto il corpo ne è affetto; e perciò, benché ne conosciamo la vera distanza, nondimeno noi immagineremo che esso ci stia vicino. Come abbiamo detto, infatti, nello *scol. della prop. 35 della II parte*, noi non immaginiamo che il sole sia così vicino perché ne ignoriamo la vera distanza, ma perché la mente concepisce la grandezza del sole nella misura in cui il corpo ne è affetto. Così, quando i raggi del sole, cadendo sulla superficie dell'acqua, si riflettono verso i nostri occhi, noi lo immaginiamo come se fosse nell'acqua, benché ne conosciamo il vero luogo, e così le altre immaginazioni nelle quali la mente s'inganna, sia che indichino lo stato naturale del corpo, sia che indichino un aumento o una diminuzione della sua potenza d'agire, non sono contrarie al vero, né svaniscono in presenza di esso. Avviene, bensì, che quando temiamo falsamente qualche male, il timore svanisca all'udire una notizia vera, ma avviene pure, al contrario, quando temiamo un male che avverrà sicuramente, che il timore svanisca pure all'udire una notizia falsa; e perciò le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero, in quanto vero, ma perché se ne presentano altre più forti che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo, come abbiamo mostrato nella *prop. 17 della II parte*.

PROPOSITIO II

Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.

Demonstratio

Nos tum pati dicimur, cum aliquid in nobis oritur, cujus non nisi partialis sumus causa (*per Defin. 2. p. 3.*), hoc est (*per Defin. 1. p. 3.*), aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi. *Q. e. d.*

PROPOSITIO III

Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur.

Demonstratio

Patet ex *Axiom. hujus partis.* Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum; ac proinde potentia hominis potentia alterius rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO IV

Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.

Demonstratio

Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive naturae potentia (*per Coroll. Prop. 24. p. 1.*), non quatenus infinita est, sed quatenus per

PROPOSIZIONE 2

In quanto siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi.

Dimostrazione

Noi siamo detti passivi quando si genera in noi qualche cosa della quale non siamo se non una causa parziale (*per la def. 2 della III parte*), cioè (*per la def. 1 della III parte*) qualche cosa che non si può dedurre dalle sole leggi della nostra natura. Siamo, dunque, passivi, in quanto siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 3

La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne.

Dimostrazione

Ciò è evidente in virtù dell'*ass. di questa parte*. Giacché, se è dato l'uomo, è data qualche altra cosa più potente, per esempio A, e se è dato A, è data qualche altra cosa, per esempio B, più potente di A, e così all'infinito; e quindi la potenza dell'uomo è limitata dalla potenza di un'altra cosa, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 4

È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata.

Dimostrazione

La potenza mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo conservano il loro essere è la potenza stessa di Dio, ossia della natura (*per il cor. della prop. 24 della I parte*), non in quanto essa è infinita, ma in quanto si può

humanam actualem essentiam explicari potest (*per Prop. 7. p. 3.*). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu naturae potentiae, hoc est (*per Prop. 34. p. 1.*), essentiae. Quod erat primum. Deinde si fieri posset, ut homo nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (*per Prop. 4. et 6. p. 3.*), ut non posset perire, sed ut semper necessario existeret; atque hoc sequi deberet ex causa, cujus potentia finita, aut infinita sit, nempe, vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent, vel infinita naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (*per Prop. praeced., cujus demonstratio universalis est, et ad omnes res singulares applicari potest*) est absurdum; ergo si fieri posset, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi; et consequenter (*sicut jam ostendimus*) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia: et consequenter (*per Prop. 16. p. 1.*) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicujus hominis idea affectus consideratur, totius naturae ordo, quatenus ipsa sub extensionis, et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet; atque adeo (*per Prop. 21. p. 1.*) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (*per primam partem hujus Demonstr.*) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae ordinem sequi, et eidem

spiegare mediante un'essenza umana attuale (*per la prop. 7 della III parte*). La potenza dell'uomo, quindi, in quanto si spiega mediante la sua essenza attuale, è una parte della potenza infinita cioè (*per la prop. 34 della I parte*) dell'essenza di Dio, ossia della natura. E questo era il primo punto. Poi, se fosse possibile che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere mediante la sola natura dell'uomo stesso, ne seguirebbe (*per le prop. 4 e 6 della III parte*) che egli non potrebbe perire, ma esisterebbe sempre necessariamente; e questo dovrebbe seguire da una causa la cui potenza fosse finita o infinita, cioè o dalla sola potenza dell'uomo, il quale, cioè, sarebbe capace di rimuovere da sé gli altri mutamenti che potrebbero provenire da cause esterne; o dalla potenza infinita della natura, dalla quale tutte le cose singole sarebbero dirette in modo che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che servono alla sua conservazione. Ma la prima ipotesi è assurda (*per la prop. preced., la cui dimostrazione è universale e si può applicare a tutte le cose singole*); se dunque fosse possibile che l'uomo non subisse altri mutamenti se non quelli che potrebbero essere conosciuti mediante la sola natura dell'uomo stesso, e, conseguentemente (*come abbiamo mostrato dianzi*), che egli esistesse sempre necessariamente, ciò dovrebbe seguire dalla potenza infinita di Dio; e, conseguentemente (*per la prop. 16 della I parte*), dalla necessità della natura divina, in quanto Dio è considerato come affetto dall'idea d'un uomo, si dovrebbe dedurre l'ordine di tutta la natura, in quanto è concepita sotto gli attributi dell'estensione e del pensiero; e quindi (*per la prop. 21 della I parte*) seguirebbe che l'uomo sarebbe infinito, il che è assurdo (*per la prima parte di questa dim.*). È dunque impossibile che l'uomo non subisca altri mutamenti se non quelli dei quali egli è causa adeguata. *C. d. d.*

Corollario

Da ciò segue che l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni, e segue l'ordine comune della natura e gli

parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

PROPOSITIO V

Vis, et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.

Demonstratio

Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (*per Defin. 1. et 2. p. 3.*), hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur; sed (*ut Prop. 16. p. 2. ostensum est*) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VI

Vis alicujus passionis, seu affectus reliquas hominis actiones, seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.

Demonstratio

Vis, et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per Prop. praeced.*); adeoque (*per Prop. 3. hujus*) hominis potentiam superare potest, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VII

Affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, et fortiorem affectu coërcendo.

obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la natura delle cose.

PROPOSIZIONE 5

La forza e l'incremento d'una passione qualunque e la sua perseveranza a esistere non sono definiti dalla potenza con cui ci sforziamo di perseverare nell'esistenza, ma dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra.

Dimostrazione

L'essenza della passione non si può spiegare mediante la nostra sola essenza (*per le def. 1 e 2 della III parte*), cioè (*per la prop. 7 della III parte*), la potenza della passione non può essere definita dalla potenza con la quale ci sforziamo di perseverare nel nostro essere, ma (*come si è mostrato nella prop. 16 della II parte*) dev'essere necessariamente definita dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 6

La forza d'una passione, o d'un affetto, può superare le altre azioni dell'uomo, ossia la sua potenza, in modo che l'affetto rimanga attaccato all'uomo persistentemente.

Dimostrazione

La forza e l'incremento di qualunque passione e la sua perseveranza a esistere sono definiti dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra (*per la prop. preced.*); e quindi (*per la prop. 3 di questa parte*) può superare la potenza dell'uomo ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 7

Un affetto non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da ostacolare.

Demonstratio

Affectus, quatenus ad mentem refertur, est idea qua mens majorem, vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (*per gener. Affect. Defin. quae reperitur sub finem Tertiae Partis*). Cum igitur mens aliquo affectu conflictatur, corpus afficitur simul affectione, qua ejus agendi potentia augetur, vel minuitur. Porro haec corporis affectio (*per Prop. 5. hujus*) vim a sua causa accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coërceri, nec tolli potest, nisi a causa corporea (*per Prop. 6. p. 2.*), quae corpus afficiat affectione illi contraria (*per Prop. 5. p. 3.*), et fortiore (*per Axiom. hujus*): atque adeo (*per Prop. 12. p. 2.*) mens afficitur idea affectionis fortioris, et contrariae priori, hoc est (*per gener. Affect. Defin.*), mens afficietur affectu fortiori, et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet, vel tollet; ac proinde affectus nec tolli, nec coërceri potest, nisi per affectum contrarium, et fortiorem. *Q. e. d.*

Corollarium

Affectus, quatenus ad mentem refertur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per ideam corporis affectionis contrariae, et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiorem eique contrarium (*per Prop. praeced.*), hoc est (*per gener. Affect. Defin.*), nisi per ideam corporis affectionis fortioris, et contrariae affectioni, qua patimur.

PROPOSITIO VIII

Cognitio boni, et mali nihil aliud est, quam laetitiae, vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.

Dimostrazione

Un affetto, in quanto si riferisce alla mente, è un'idea mediante la quale la mente afferma una forza di esistere del suo corpo maggiore o minore di quella che prima affermava (*per la def. gen. degli affetti che si trova alla fine della III parte*). Quando, dunque, la mente è combattuta da qualche affetto, il corpo è affetto contemporaneamente da un'affezione che ne accresce o diminuisce la potenza d'agire. Inoltre quest'affezione del corpo (*per la prop. 5 di questa parte*) riceve dalla sua causa la forza di perseverare nel suo essere; essa quindi non può essere ostacolata né tolta se non da una causa corporea (*per la prop. 6 della II parte*) che faccia provare al corpo un'affezione a essa contraria (*per la prop. 5 della III parte*) e più forte di essa (*per l'ass. di questa parte*): e quindi (*per la prop. 12 della II parte*) la mente sarà affetta dall'idea d'un'affezione contraria alla prima e più forte di essa; cioè (*per la def. gen. degli affetti*) la mente proverà un affetto contrario al primo e più forte di esso, il quale escluderà o toglierà l'esistenza del primo; e quindi un affetto non può essere tolto né ostacolato se non da un affetto contrario e più forte. *C. d. d.*

Corollario

Un affetto, in quanto si riferisce alla mente, non può essere ostacolato né tolto se non dall'idea d'un'affezione del corpo contraria e più forte dell'affezione che proviamo. Giacché un affetto che proviamo non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto più forte di esso e a esso contrario (*per la prop. preced.*), cioè (*per la def. gen. degli affetti*) se non dall'idea d'un'affezione del corpo più forte di quella che proviamo e contraria a essa.

PROPOSIZIONE 8

La conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto di letizia o di tristezza, in quanto ne siamo coscienti.

Demonstratio

Id *bonum*, aut *malum* vocamus, quod nostro esse conservando prodest, vel obest (*per Defin. 1. et 2. hujus*), hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), quod nostram agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet. Quatenus itaque (*per Defin. Laetitiae, et Tristitiae, quas vide in Schol. Prop. 11. p. 3.*) rem aliquam nos laetitia, vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam, aut malam vocamus; atque adeo boni, et mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae, vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae, vel tristitiae affectu necessario sequitur (*per Prop. 22. p. 2.*). At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori (*per Prop. 21. p. 2.*), hoc est (*ut in Schol. ejusdem Prop. ostensum*), haec idea ab ipso affectu, sive (*per gener. Affect. Defin.*) ab idea corporis affectionis revera non distinguitur, nisi solo conceptu; ergo haec cognitio boni, et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus ejusdem sumus conscii. *Q. e. d.*

PROPOSITIO IX

Affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.

Demonstratio

Imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. 17. p. 2.*), quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*). Est igitur affectus (*per gen. Affect. Defin.*) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (*per Prop. 17. p. 2.*) intensior est, quamdiu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit; ergo etiam affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur,

Dimostrazione

Noi chiamiamo *buono* o *cattivo* ciò che giova o nuoce alla conservazione del nostro essere (*per le def. 1 e 2 di questa parte*), cioè (*per la prop. 7 della III parte*), ciò che accresce o diminuisce, asseconda o ostacola la nostra potenza d'agire. In quanto, dunque (*per le def. della letizia e della tristezza che si possono vedere nello scol. della prop. 11 della III parte*), noi percepiamo che una cosa ci fa provare letizia o tristezza, la chiamiamo buona o cattiva; e quindi la conoscenza del bene e del male non è altro che l'idea della letizia o della tristezza che segue necessariamente dall'affetto stesso di letizia o di tristezza (*per la prop. 22 della II parte*). Ma quest'idea è unita all'affetto nello stesso modo in cui la mente è unita al corpo (*per la prop. 21 della II parte*); cioè (*come si è mostrato nello scol. della medesima prop.*) quest' idea non si distingue in realtà se non per il solo concetto dall'affetto stesso, ossia (*per la def. gen. degli affetti*) dall'idea dell'affezione del corpo; dunque, questa conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto stesso in quanto ne siamo coscienti. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 9

Un affetto, la cui causa immaginiamo a noi attualmente presente, è più forte che se immaginassimo tale causa non presente.

Dimostrazione

Un'immaginazione è un'idea mediante la quale la mente considera una cosa come presente (*vedine la def. nello scol. della prop. 17 della II parte*), ma che indica piuttosto lo stato del corpo umano, anziché la natura della cosa esterna (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*). Un affetto è, dunque (*per la def. gen. degli affetti*), un'immaginazione in quanto indica lo stato del corpo. Ma un'immaginazione è più intensa (*per la prop. 17 della II parte*) finché non immaginiamo nulla che escluda l'esistenza presente della cosa esterna; dunque, anche un affetto, la cui causa immaginiamo esserci attualmente presente,

intensior, seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur. *Q. e. d.*

Scholium

Cum supra in *Prop. 18. p. 3.* dixerim, nos ex rei futurae, vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui, id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus; est enim ejusdem naturae, sive res ut praesentes imaginati simus, sive non simus: sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt, quod tum monere neglexi, quia in hac parte de affectuum viribus agere constitueram.

Corollarium

Imago rei futurae, vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum, vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, ceteris paribus debilior est imagine rei praesentis, et consequenter affectus erga rem futuram, vel praeteritam, ceteris paribus remissior est affectu erga rem praesentem.

PROPOSITIO X

Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si ejus existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.

è più intenso o più forte che se immaginassimo tale causa non essere presente. *C. d. d.*

Scolio

Quando ho detto sopra, nella *prop. 18 della III parte*, che noi siamo affetti dall'immagine di una cosa futura o passata col medesimo affetto che se la cosa che immaginiamo fosse presente, ho avvertito esplicitamente che ciò è vero in quanto facciamo attenzione solo all'immagine della cosa stessa; essa è, infatti, della medesima natura sia che abbiamo immaginato le cose sia che non le abbiamo immaginate come presenti: ma non ho negato che tale immagine è resa più debole quando consideriamo come a noi presenti altre cose che escludono l'esistenza presente della cosa futura; il che trascurai allora di far notare perché avevo stabilito di trattare in questa parte delle forze degli affetti.

Corollario

L'immagine d'una cosa futura o passata, cioè d'una cosa che consideriamo in relazione al futuro e al passato, escluso il presente, è più debole, a parità delle altre circostanze, dell'immagine d'una cosa presente; e, conseguentemente, un affetto verso una cosa futura o passata, è più moderato, a parità delle altre circostanze, che un affetto verso una cosa presente.

PROPOSIZIONE 10

Verso una cosa futura, che immaginiamo sia per essere presente prossimamente, noi siamo affetti più intensamente che se immaginassimo il suo tempo d'esistenza più lontano dal presente; e siamo pure affetti più intensamente dal ricordo d'una cosa che immaginiamo non essere trascorsa da gran tempo che se la immaginassimo trascorsa da gran tempo.

Demonstratio

Quatenus enim rem cito affuturam, vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si ejusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praeterierit, imaginaremur (*ut per se notum*), adeoque (*per praeced. Prop.*) eatenus intensius erga eandem afficiemur. *Q. e. d.*

Scholium

Ex iis, quae ad *Defin. 6. hujus Partis* notavimus, sequitur, nos erga objecta, quae a praesenti longiore temporis intervallo distant, quam quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

PROPOSITIO XI

Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, ceteris paribus, intensior est, quam erga possibilem, vel contingentem, sive non necessariam.

Demonstratio

Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (*per Schol. 1. Prop. 33. p. 1.*), ac proinde (*per Prop. 9. hujus*) affectus erga rem necessariam, ceteris paribus, intensior est, quam erga non necessariam. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XII

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere,

Dimostrazione

In quanto immaginiamo, infatti, che una cosa sarà tra poco presente o non è trascorsa da gran tempo, per ciò stesso immaginiamo alcunché che esclude la presenza della cosa meno che se immaginassimo il suo tempo futuro d'esistenza più lontano dal presente o la cosa essere trascorsa da gran tempo (*com'è noto di per sé*); e quindi (*per la prop. preced.*) nella medesima misura noi saremo affetti più intensamente verso di essa. *C. d. d.*

Scolio

Dalle osservazioni alla *def. 6 di questa parte* segue che, verso gli oggetti che sono lontani dal presente per un intervallo di tempo più grande di quello che possiamo determinare con l'immaginazione, noi siamo affetti in modo ugualmente moderato, benché conosciamo che essi sono distanti tra di loro per un lungo intervallo di tempo.

PROPOSIZIONE 11

L'affetto verso una cosa che immaginiamo come necessaria è più intenso, a parità delle altre circostanze, che l'affetto verso una cosa possibile o contingente, cioè non necessaria.

Dimostrazione

In quanto immaginiamo che una cosa sia necessaria, noi ne affermiamo l'esistenza, e, al contrario, neghiamo l'esistenza d'una cosa in quanto immaginiamo che essa non sia necessaria (*per lo scol. 1 della prop. 33 della 1 parte*); e quindi (*per la prop. 9 di questa parte*) l'affetto verso una cosa necessaria è più intenso, a parità delle altre circostanze, che l'affetto verso una cosa non necessaria. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 12

L'affetto verso una cosa che sappiamo non esistere attualmente,

et quam ut possibilem imaginamur, ceteris paribus, intensior est, quam erga contingentem.

Demonstratio

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per Defin. 3. hujus*); sed contra (*secundum Hypothesin*) quaedam imaginamur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam imaginamur, quae ejusdem existentiam ponunt (*per Defin. 4 hujus*), hoc est (*per Prop. 18. p. 3.*), quae spem, vel metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est. *Q. e. d.*

Corollarium

Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere, et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (*per Coroll. Prop. 9. hujus*), et multo vehementior est, quam si tempus futurum a praesenti multum distare imaginaremur (*per Prop. 10. hujus*). Est itaque affectus erga rem, cujus existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur, et nihilominus (*per Prop. praeced.*) intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur; atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur. *Q. e. d.*

e che immaginiamo come possibile, è più intenso, a parità delle altre circostanze, che l'affetto verso una cosa contingente.

Dimostrazione

In quanto immaginiamo una cosa come contingente, noi non siamo affetti da alcuna immagine d'altra cosa che ponga l'esistenza di questa cosa (*per la def. 3 di questa parte*); ma, al contrario (*secondo l'ipotesi*), noi immaginiamo certe cose che ne escludono l'esistenza presente. Ma in quanto immaginiamo che la cosa sia possibile nel futuro, noi immaginiamo certe cose che ne pongono l'esistenza (*per la def. 4 di questa parte*), cioè (*per la prop. 18 della III parte*) che alimentano la speranza o la paura; e quindi l'affetto verso una cosa possibile è più veemente. *C. d. d.*

Corollario

L'affetto verso una cosa che sappiamo non esistere attualmente e che immaginiamo come contingente è molto più moderato che se immaginassimo la cosa attualmente presente.

Dimostrazione

L'affetto verso una cosa che immaginiamo esistere attualmente è più intenso che se la immaginiamo come futura (*per il cor. della prop. 9 di questa parte*), ed è molto più veemente che se immaginassimo tale tempo futuro molto lontano dal presente (*per la prop. 10 di questa parte*). L'affetto, dunque, verso una cosa il cui tempo di esistenza immaginiamo molto lontano dal presente, è molto più moderato che se la immaginassimo come presente, e tuttavia (*per la prop. preced.*) è più intenso che se immaginassimo tale cosa come contingente; e perciò l'affetto verso una cosa contingente è molto più moderato che se la immaginassimo come a noi attualmente presente. *C. d. d.*

PROPOSITIO XIII

Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, ceteris paribus remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.

Demonstratio

Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (*per Defin. 3. hujus*). Sed contra (*secundum Hypothesin*) quaedam imaginamur, quae ejusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit, sive quod rei imaginem excitat (*vide Prop. 18. p. 2. cum ejusdem Schol.*), ac proinde eatenus efficit, ut ipsam, ac si praesens esset, contemplemur (*per Coroll. Prop. 17. p. 2.*). Atque adeo (*per Prop. 9. hujus*) affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, ceteris paribus, remissior erit, quam affectus erga rem praeteritam. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XIV

Vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.

Demonstratio

Affectus est idea, qua mens majorem, vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (*per gener. Affect. Defin.*); atque adeo (*per Prop. 1. hujus*) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit, et consequenter vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest. At quatenus affectus est (*vide Prop. 8. hujus*), si fortior affectu coërcendo sit, eatenus tantum (*per Prop. 7. hujus*) affectum coërcere poterit. *Q. e. d.*

PROPOSIZIONE 13

L'affetto verso una cosa contingente che sappiamo non esistere attualmente è più debole, a parità delle altre circostanze, che l'affetto verso una cosa passata.

Dimostrazione

In quanto immaginiamo una cosa come contingente, noi non siamo affetti da alcuna immagine di altra cosa che ponga l'esistenza di tale cosa (*per la def. 3 di questa parte*), ma, al contrario (*secondo l'ipotesi*), immaginiamo certe cose che ne escludono l'esistenza presente. In quanto però la immaginiamo con una relazione al tempo passato, si suppone che immaginiamo qualche cosa che la richiama alla memoria, o che ne risveglia l'immagine (*vedi la prop. 18 della II parte col suo scol.*) e quindi fa sì che la contempliamo come se fosse presente (*per il cor. della prop. 17 della II parte*). E perciò (*per la prop. 9 di questa parte*) l'affetto verso una cosa contingente che sappiamo non esistere attualmente sarà più debole, a parità di circostanze, che l'affetto verso una cosa passata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 14

La conoscenza vera del bene e del male non può, in quanto vera, impedire alcun affetto, ma solo in quanto è considerata come un affetto.

Dimostrazione

L'affetto è un'idea mediante la quale la mente afferma la forza d'esistere del suo corpo maggiore o minore di quella che prima affermava (*per la def. gen. degli affetti*): e perciò (*per la prop. 1 di questa parte*) esso non ha nulla di positivo che possa essere tolto dalla presenza del vero; e conseguentemente la conoscenza vera del bene e del male non può, in quanto vera, impedire alcun affetto. Ma solo in quanto essa è un affetto (*vedi la prop. 8 di questa parte*), se è più forte dell'affetto da impedire, potrà (*per la prop. 7 di questa parte*) impedirlo. *C. d. d.*

PROPOSITIO XV

Cupiditas, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui, vel coërceri potest.

Demonstratio

Ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec (*per Prop. 8. hujus*) affectus est, oritur necessario cupiditas (*per 1. Affect. Defin.*), quae eo est major, quo affectus, ex quo oritur, major est (*per Prop. 37. p. 3.*): Sed quia haec cupiditas (*per Hypothesin*) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (*per Prop. 3. p. 3.*); atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (*per Defin. 2. p. 3.*); et consequenter (*per Prop. 7. p. 3.*) ejus vis, et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro cupiditates, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam majores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt; atque adeo earum vis, et incrementum (*per Prop. 5. hujus*) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra comparetur, nostram potentiam indefinite superat (*per Prop. 3. hujus*); atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, ac proinde (*per Prop. 7. hujus*) eandem coërcere, vel restinguere poterunt. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVI

Cupiditas, quae ex cognitione boni, et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri, vel restingui potest.

PROPOSIZIONE 15

La cupidità che nasce da una conoscenza vera del bene e del male potrà essere estinta e ostacolata da molte altre cupidità che nascono dagli affetti da cui siamo combattuti.

Dimostrazione

Dalla conoscenza vera del bene e del male, in quanto è un affetto (*per la prop. 8 di questa parte*) nasce necessariamente una cupidità (*per la def. 1 degli affetti*), la quale è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto da cui nasce (*per la prop. 37 della III parte*). Ma poiché questa cupidità (*per ipotesi*) nasce dal fatto che conosciamo con verità qualche cosa, essa dunque segue in noi in quanto agiamo (*per la prop. 3 della III parte*), e quindi dev'essere conosciuta solo mediante la nostra essenza (*per la def. 2 della III parte*); e, conseguentemente (*per la prop. 7 della III parte*), la sua forza o il suo incremento si devono definire mediante la sola potenza dell'uomo. Inoltre, le cupidità che nascono dagli affetti da cui siamo combattuti sono pure tanto maggiori quanto più veementi saranno questi affetti; e perciò la loro forza e il loro incremento (*per la prop. 5 di questa parte*) si devono definire mediante la potenza delle cause esterne, la quale, se è confrontata con la nostra, la supera indefinitamente (*per la prop. 3 di questa parte*): e perciò le cupidità che nascono da tali affetti possono essere più veementi di quella che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, e quindi (*per la prop. 7 di questa parte*) potranno ostacolarla o estinguerla. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 16

La cupidità che nasce dalla conoscenza del bene e del male, in quanto questa conoscenza riguarda il futuro, può essere più facilmente ostacolata o estinta dalla cupidità delle cose che sono attualmente piacevoli.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem (*per Coroll. Prop. 9. hujus*). At cupiditas, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui, vel coërceri potest aliqua temeraria cupiditate (*per Prop. praeced., cujus Demonstr. universalis est*); ergo cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coërceri, vel restingui poterit, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVII

Cupiditas, quae oritur ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coërceri potest, cupiditate rerum, quae praesentes sunt.

Demonstratio

Propositio haec eodem modo, ac *Prop. praeced.* demonstratur ex *Coroll. Prop. 12. hujus.*

Scholium

His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis, quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni, et mali cognitio animi commotiones excitet, et saepe omni libidinis generi cedat; unde illud poëtae natum: *Video meliora, proboque, deteriora sequor.* Quod idem etiam Ecclesiastes in mente habuisse videtur, cum dixit: *Qui auget scientiam, auget dolorem.* Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam, praestabilius esse ignorare, quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis affectibus nihil intersit; sed ideo quia necesse est, nostrae naturae tam potentiam, quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit, et quid non possit;

Dimostrazione

L'affetto verso una cosa che immaginiamo futura è più moderato dell'affetto verso una cosa presente (*per il cor. della prop. 9 di questa parte*). Ma una cupidità che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, benché questa conoscenza si riferisca a cose che sono presentemente buone, può essere estinta o ostacolata da qualche temeraria cupidità (*per la prop. preced., la cui dimostrazione è universale*); dunque la cupidità che nasce da tale conoscenza, in quanto questa riguarda il futuro, potrà essere più facilmente ostacolata o estinta ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 17

La cupidità che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, in quanto questa riguarda cose contingenti, può essere ancora molto più facilmente ostacolata dalla cupidità delle cose che sono presenti.

Dimostrazione

Questa proposizione si dimostra nello stesso modo che la *prop. preced.* in base al *cor. della prop. 12 di questa parte.*

Scolio

Con ciò credo di aver mostrato la causa per cui gli uomini siano più commossi dall'opinione che dalla vera ragione, e per cui la conoscenza vera del bene e del male ecciti commozioni d'animo e spesso ceda a ogni genere di libidine; donde è nato il detto del poeta: *Vedo il meglio e l'approvo, ma seguo il peggio.* E la medesima cosa sembra aver avuto in mente l'Ecclesiaste, quando disse: *Chi accresce la scienza accresce il dolore.* E non dico questo per concluderne che l'ignoranza sia migliore della scienza, o che non vi sia nessuna differenza tra lo stolto e l'intelligente in ciò che riguarda il governo degli affetti; ma perché è necessario conoscere tanto la potenza quanto l'impotenza della nostra natura per poter determinare che cosa possa e che cosa non possa la ragione nel governo degli affetti;

et in hac Parte de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

PROPOSITIO XVIII

Cupiditas, quae ex laetitia oritur, ceteris paribus, fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Demonstratio

Cupiditas est ipsa hominis essentia (*per 1. Affect. Defin.*), hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur. Quare cupiditas, quae ex laetitia oritur, ipso laetitiae affectu (*per Defin. Laetitiae, quam vide in Schol. Prop. 11. p. 3.*) juvatur, vel augetur; quae autem contra ex tristitia oritur, ipso tristitiae affectu (*per idem Schol.*) minuitur, vel coërcetur; atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana, simul, et potentia causae externae, quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet; ac proinde hac illa fortior est. *Q. e. d.*

Scholium

His paucis humanae impotentiae, et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest jam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant, quinam contra iisdem contrarii sint. Sed antequam haec prolixo nostro geometrico ordine demonstrare incipiam, lubet ipsa *rationis dictamina* hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat,

e ho detto che in questa parte tratterò soltanto dell'impotenza dell'uomo. Giacché ho stabilito di trattare separatamente della potenza della ragione sugli affetti.

PROPOSIZIONE 18

La cupidità che nasce dalla letizia è più forte, a parità delle altre circostanze, che la cupidità che nasce dalla tristezza.

Dimostrazione

La cupidità è l'essenza stessa dell'uomo (*per la def. I degli affetti*), cioè (*per la prop. 7 della III parte*) è lo sforzo col quale l'uomo si sforza di perseverare nel suo essere. La cupidità che nasce dalla letizia è quindi assecondata o accresciuta dallo stesso affetto di letizia (*per la def. della letizia che si può vedere nello scol. della prop. II della III parte*); la cupidità che nasce dalla tristezza è invece diminuita o ostacolata dallo stesso affetto di tristezza (*per il medesimo scol.*); e perciò la forza della cupidità che nasce dalla letizia si deve definire mediante la potenza dell'uomo e insieme mediante la potenza della causa esterna; quella invece della cupidità che nasce dalla tristezza, mediante la sola potenza dell'uomo; e quindi la prima cupidità è più forte della seconda. *C. d. d.*

Scolio

Con queste poche proposizioni ho spiegato le cause dell'impotenza e dell'incostanza umana e perché gli uomini non osservino i precetti della ragione. Mi resta da mostrare che cosa sia ciò che la ragione ci prescrive, quali affetti si accordino con le regole della ragione umana e quali, invece, siano a esse contrari. Ma prima d'incominciare a dimostrare tali cose secondo il nostro prolisso ordine geometrico, voglio qui far conoscere brevemente i *dettami* stessi *della ragione*, affinché ciò che io penso sia più facilmente percepito da ciascuno. Poiché la ragione nulla esige contro la natura, essa dunque esige che ciascuno ami se stesso, ricerchi il proprio utile, ciò che è veramente utile,

et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte majus (*vide Prop. 4. p. 3.*). Deinde quandoquidem virtus (*per Defin. 8. hujus*) nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (*per Prop. 7. p. 3.*) conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur *primo*, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. *Secundo* sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius, aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causa deberet appeti. *Tertio* denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci. Porro ex *Postul. 4. p. 2.* sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et, si praeterea nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes, et corpora unam quasi mentem, unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur,

e appetisca tutto ciò che conduce veramente l'uomo a una perfezione maggiore, e, assolutamente parlando, che ciascuno si sforzi di conservare il proprio essere, per quanto dipende da lui. E ciò è così necessariamente vero come è necessariamente vero che il tutto è maggiore della parte (*vedi la prop. 4 della III parte*). Poi, giacché la virtù (*per la def. 8 di questa parte*) non è altro che l'agire secondo le leggi della propria natura, e nessuno (*per la prop. 7 della III parte*) si sforza di conservare il proprio essere se non secondo le leggi della propria natura, ne segue *in primo luogo* che il fondamento della virtù è lo sforzo stesso di conservare il proprio essere e che la felicità consiste per l'uomo nel poter conservare il proprio essere. *In secondo luogo* segue che la virtù dev'essere desiderata per se stessa, e che nessuna cosa esiste che sia più preziosa di essa o più utile per noi, a causa della quale la virtù dovrebbe essere desiderata. *In terzo luogo*, infine, segue che quelli che si uccidono sono impotenti d'animo, e sono vinti del tutto dalle cause esterne che si oppongono alla loro natura. Dal *post. 4 della II parte* segue, inoltre, che noi non possiamo mai fare in modo da non aver bisogno di nessuna cosa fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere senz'alcun commercio con le cose che sono fuori di noi; e se, d'altra parte, consideriamo la nostra mente, senza dubbio il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la mente fosse sola e non conoscesse nulla oltre a se stessa. Esistono, dunque, molte cose fuori di noi che ci sono utili e che, perciò, dobbiamo desiderare. Tra queste cose non se ne possono escogitare altre più eccellenti di quelle che s'accordano del tutto con la nostra natura. Giacché se, per esempio, due individui di natura del tutto identica si uniscono l'uno all'altro, essi vengono a formare un individuo due volte più potente che ciascuno singolarmente. Nulla, dunque, è più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente e un solo corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere,

omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse.

Haec illa rationis dictamina sunt, quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiore ordine demonstrare inciperem, quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt, hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis, et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua hucusque progressi sumus, demonstrandum.

PROPOSITIO XIX

Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit, vel aversatur, quod bonum, vel malum esse judicat.

Demonstratio

Boni, et mali cognitio est (*per Prop. 8. hujus*) ipse laetitiae, vel tristitiae affectus, quatenus ejusdem sumus conscii; ac proinde (*per Prop. 28. p. 3.*) id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id aversatur, quod malum esse judicat. Sed hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, seu natura (*per Defin. App., quam vide in Schol. Prop. 9. p. 3. et Aff. Defin. 1.*). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit, vel aversatur, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XX

Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra, quatenus unusquisque suum utile,

e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli e onesti.

Questi sono i dettami della ragione che mi ero proposto di far conoscere qui in poche parole prima d'incominciare a dimostrarli in un ordine più prolisso. Ho fatto ciò per conciliarmi, se è possibile, l'attenzione di coloro che credono che questo principio, cioè che ciascuno sia obbligato a ricercare il proprio utile, sia il fondamento dell'immoralità, e non della virtù e della moralità. Dopo avere, dunque, mostrato brevemente che la cosa sta al contrario, passo a dimostrarla per la medesima via per la quale sinora siamo andati avanti.

PROPOSIZIONE 19

Ciascuno appetisce o avversa necessariamente per le leggi della sua natura ciò che giudica essere buono o cattivo.

Dimostrazione

La conoscenza del bene e del male è (*per la prop. 8 di questa parte*) l'affetto stesso di letizia o di tristezza, in quanto ne siamo coscienti; e quindi (*per la prop. 28 della III parte*) ciascuno necessariamente appetisce ciò che giudica buono, e, al contrario, avversa ciò che giudica cattivo. Ma quest'appetito non è altro che la stessa essenza o natura dell'uomo (*per la def. dell'appetito che si può vedere nello scol. della prop. 9 della III parte e per la def. 1 degli affetti*). Dunque ciascuno appetisce o avversa necessariamente per le sole leggi della sua natura ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 20

Quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di ricercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù, e, al contrario, in quanto uno trascura di

hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.

Demonstratio

Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (*per Defin. 8. hujus*), hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est, et consequenter (*per Prop. 4. et 6. p. 3.*), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens. *Q. e. d.*

Scholium

Nemo igitur, nisi a causis externis, et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere, sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet, et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, majus malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae ejus imaginationem ita disponunt, et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, et cujus idea in mente dari nequit (*per Prop. 10. p. 3.*). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.

conservare il proprio utile, cioè il proprio essere, in tanto egli è impotente.

Dimostrazione

La virtù è la stessa potenza umana che si definisce mediante la sola essenza dell'uomo (*per la def. 8 di questa parte*), cioè (*per la prop. 7 della III parte*) che si definisce mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere. Quanto più, dunque, ciascuno si sforza e quanto più è in grado di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù, e, conseguentemente (*per le prop. 4 e 6 della III parte*), in quanto uno trascura di conservare il proprio essere, in tanto egli è impotente. *C. d. d.*

Scolio

Nessuno, dunque, se non vinto da cause esterne e contrarie alla sua natura, trascura di appetire il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere. Nessuno, dico, per una necessità della sua natura, ma solo costretto da cause esterne, ha in avversione gli alimenti o si uccide; il che può accadere in molti modi; uno, cioè, si uccide perché costretto da un altro che gli torce la mano con cui per caso aveva afferrato una spada e lo costringe a rivolgere tale spada contro il proprio cuore; o perché è costretto, come Seneca, ad aprirsi le vene per ordine d'un tiranno, cioè perché desidera evitare un male maggiore con uno minore; o, infine, perché certe cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e impressionano il suo corpo in modo che questo assume una natura diversa, contraria alla precedente, e della quale non si può dare nella mente l'idea (*per la prop. 10 della III parte*). Ma che l'uomo si sforzi per la necessità della sua natura di non esistere o di mutarsi in un'altra forma è tanto impossibile quanto è impossibile che dal nulla si faccia qualche cosa, come ciascuno può vedere con un po' di riflessione.

PROPOSITIO XXI

Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, et vivere, hoc est, actu existere.

Demonstratio

Hujus Propositionis Demonstratio, seu potius res ipsa per se patet, et etiam ex cupiditatis definitione. Est enim cupiditas (*per 1. Aff. Defin.*) beate, seu bene vivendi, agendi, etc. ipsa hominis essentia, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXII

Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.

Demonstratio

Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (*per Prop. 7. p. 3.*). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (*per Defin. 8. hujus*) ipsa rei essentia se ipsa prior, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nulla virtus, etc. *Q. e. d.*

Corollarium

Conatus sese conservandi primum, et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (*per Prop. praeced.*), et absque ipso (*per Prop. 21. hujus*) nulla virtus potest concipi.

PROPOSITIO XXIII

Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo,

PROPOSIZIONE 21

Nessuno può desiderare di essere felice, di agir bene e di ben vivere, se non desidera insieme di essere, di agire e di vivere, cioè di esistere in atto.

Dimostrazione

La dimostrazione di questa proposizione, o meglio la cosa stessa, è evidente di per sé, e anche in virtù della definizione della cupidità. La cupidità, infatti (*per la def. 1 degli affetti*), di vivere felicemente, o bene, di agire ecc. è l'essenza stessa dell'uomo, cioè (*per la prop. 7 della III parte*) è lo sforzo col quale ciascuno si sforza di conservare il proprio essere. Dunque nessuno può desiderare ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 22

Nessuna virtù si può concepire anteriore a questa (cioè allo sforzo di conservare se stesso).

Dimostrazione

Lo sforzo di conservare se stessa è l'essenza propria d'una cosa (*per la prop. 7 della III parte*). Se quindi si potesse concepire una virtù anteriore a questa cioè a questo sforzo, l'essenza stessa d'una cosa sarebbe concepita, dunque (*per la def. 8 di questa parte*), come anteriore a se stessa; il che (*com'è noto di per sé*) è assurdo. Dunque nessuna virtù, ecc. *C. d. d.*

Corollario

Lo sforzo di conservare se stesso è il primo e l'unico fondamento della virtù. Non si può concepire, infatti (*per la prop. preced.*), alcun altro principio anteriore a questo, e senza di esso (*per la prop. 21 di questa parte*) non si può concepire alcuna virtù.

PROPOSIZIONE 23

L'uomo, in quanto è determinato a fare qualche cosa dal fatto

quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

Demonstratio

Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (*per Prop. 1. p. 3.*) patitur, hoc est (*per Defin. 1. et 2. p. 3.*), aliquid agit, quod per solam ejus essentiam non potest percipi, hoc est (*per Defin. 8. hujus*), quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (*per eandem Prop. 1. p. 3.*) agit, hoc est (*per Defin. 2. p. 3.*), aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (*per Defin. 8. hujus*) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIV

Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.

Demonstratio

Ex virtute absolute agere, nihil aliud est (*per Defin. 8. hujus*), quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (*per Prop. 3. p. 3.*). Ergo ex virtute agere, nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (*per Coroll. Prop. 22. hujus*) ex fundamento suum utile quaerendi. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXV

Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.

che ha idee inadeguate, non si può dire, assolutamente parlando, che agisca per virtù; ma solo in quanto è determinato dal fatto che ha una conoscenza intellettuale.

Dimostrazione

L'uomo, in quanto è determinato ad agire dal fatto che ha idee inadeguate, è passivo (*per la prop. 1 della III parte*), cioè (*per le def. 1 e 2 della III parte*) fa qualche cosa che non può essere percepita mediante la sua sola essenza, cioè (*per la def. 8 di questa parte*) qualche cosa che non segue dalla sua virtù. Ma, in quanto è determinato ad agire dal fatto che ha una conoscenza intellettuale, egli (*per la medesima prop. 1 della III parte*) è attivo, cioè (*per la def. 2 della III parte*) fa qualche cosa che è percepita mediante la sua sola essenza, ossia (*per la def. 8 di questa parte*) qualche cosa che segue adeguatamente dalla sua virtù. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 24

Agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre cose significano la medesima cosa) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile.

Dimostrazione

Agire assolutamente per virtù non è altro (*per la def. 8 di questa parte*) che agire per le leggi della propria natura. Ma noi siamo attivi solo in quanto conosciamo (*per la prop. 3 della III parte*). Dunque agire per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere sotto la guida della ragione, e ciò (*per il cor. della prop. 22 di questa parte*) sul fondamento della ricerca del proprio utile. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 25

Nessuno si sforza di conservare il proprio essere a causa di un'altra cosa.

Demonstratio

Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (*per Prop. 7. p. 3.*), eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia necessario sequitur (*per Prop. 6. p. 3.*), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec Propositio ex *Coroll. Prop. 22. hujus Partis.* Nam si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum esset virtutis fundamentum (*ut per se notum*), quod (*per praedictum Coroll.*) est absurdum. Ergo nemo suum esse, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVI

Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit.

Demonstratio

Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (*per Prop. 7. p. 3.*), quae quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseverandum in existendo (*per Prop. 6. p. 3.*), et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur (*vide Defin. Appetitus in Schol. Prop. 9. p. 3.*). At rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra, quatenus clare, et distincte intelligit (*vide ejus Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*). Ergo (*per Prop. 40. p. 2.*) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere. Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est, quam intelligere (*per primam partem hujus*),

Dimostrazione

Lo sforzo con cui ciascuna cosa si sforza di perseverare nel proprio essere si definisce mediante la sola essenza della cosa stessa (*per la prop. 7 della III parte*); e da questa sola essenza, supposta data, non dall'essenza d'un'altra cosa, segue necessariamente (*per la prop. 6 della III parte*) che ciascuno si sforza di conservare il proprio essere. Inoltre questa proposizione risulta evidente dal *cor. della prop. 22 di questa parte*. Giacché, se l'uomo si sforzasse di conservare il proprio essere a causa di un'altra cosa, allora questa cosa sarebbe il primo fondamento della virtù (*com'è noto di per sé*), il che (*per il cor. predetto*) è assurdo. Dunque nessuno si sforza di conservare il proprio essere ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 26

Ogni nostro sforzo che procede dalla ragione non è altro che conoscere; e la mente, in quanto si serve della ragione, non giudica che le sia utile altro se non ciò che conduce alla conoscenza.

Dimostrazione

Lo sforzo di conservare se stessa non è altro se non l'essenza stessa di una cosa (*per la prop. 7 della III parte*), la quale, in quanto esiste tale qual è, è concepita in possesso della forza di perseverare nell'esistenza (*per la prop. 6 della III parte*) e di fare ciò che segue necessariamente dalla sua natura tale qual è data (*vedi la def. dell'appetito nello scol. della prop. 9 della III parte*). Ma l'essenza della ragione non è altro che la nostra mente in quanto conosce chiaramente e distintamente (*vedine la def. nello scol. 2 della prop. 40 della II parte*). Dunque (*per la prop. 40 della II parte*) ogni sforzo che procede dalla ragione non è altro che il conoscere. Inoltre, poiché questo sforzo, col quale la mente, in quanto pensa razionalmente, si sforza di conservare il proprio essere, non è altro che il conoscere (*per la prima parte di questa proposizione*);

est ergo hic intelligendi conatus (*per Coroll. Prop. 22. hujus*), primum, et unicum virtutis fundamentum, nec alicujus finis causa (*per Prop. 25. hujus*) res intelligere conabimur; sed contra mens, quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit, nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per Defin. 1. hujus*). *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVII

Nihil certo scimus bonum, aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus.

Demonstratio

Mens, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit, quam intelligere, nec aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit (*per Prop. praeced.*). At mens (*per Prop. 41. et 43. p. 2., cujus etiam Schol. vide*) rerum certitudinem non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive (*quod per Schol. Prop. 40. p. 2. idem est*) quatenus ratiocinatur. Ergo nihil certo scimus bonum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit; et contra id malum, quod impedire potest, quominus intelligamus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVIII

Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Demonstratio

Summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est (*per Defin. 6. p. 1.*), Ens absolute infinitum, et sine quo (*per Prop. 15. p. 1.*) nihil esse, neque concipi potest; adeoque (*per Prop. 26. et 27. hujus*) summum mentis utile, sive (*per Defin.*

questo sforzo per conoscere è dunque (*per il cor. della prop. 22 di questa parte*) il primo e l'unico fondamento della virtù; e noi non ci sforzeremo di conoscere le cose in vista di qualche fine (*per la prop. 25 di questa parte*); ma, viceversa, la mente, in quanto pensa razionalmente, non potrà concepire buono per se stessa se non ciò che conduce alla conoscenza (*per la def. 1 di questa parte*). *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 27

Nessuna cosa sappiamo con certezza essere buona o cattiva se non ciò che conduce realmente alla conoscenza, o che può impedire la nostra conoscenza.

Dimostrazione

La mente, in quanto pensa razionalmente, null'altro appetisce che la conoscenza, null'altro giudica a sé utile se non ciò che conduce alla conoscenza (*per la prop. preced.*). Ma la mente (*per le prop. 41 e 43 della II parte, della quale ultima prop. vedi pure lo scol.*) non ha certezza delle cose se non in quanto ha idee adeguate, ossia (*il che per lo scol. 2 della prop. 40 della II parte è la stessa cosa*) in quanto pensa razionalmente. Dunque nulla sappiamo con certezza essere buono se non ciò che realmente conduce alla conoscenza, e, al contrario, essere cattivo se non ciò che può impedire la nostra conoscenza. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 28

Il bene supremo della mente è la conoscenza di Dio, e la suprema virtù della mente è conoscere Dio.

Dimostrazione

L'oggetto supremo che la mente può conoscere è Dio, cioè (*per la def. 6 della I parte*) l'essere assolutamente infinito, e senza cui (*per la prop. 15 della I parte*) nessuna cosa può essere né essere concepita; e perciò (*per le prop. 26 e 27 di questa parte*) la cosa sommamente utile per la mente, ossia (*per la def.*

1. hujus) bonum est Dei cognitio. Deinde mens, quatenus intelligit, eatenus tantum agit (*per Prop. 1. et 3. p. 3.*), et eatenus tantum (*per Prop. 23. hujus*) potest absolute dici, quod ex virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est (*ut jam demonstravimus*). Ergo mentis summa virtus est Deum intelligere, seu cognoscere. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIX

Res quaecunque singularis, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec juvare, nec coërcere potest, et absolute res nulla potest nobis bona, aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.

Demonstratio

Cujuscunque rei singularis, et consequenter (*per Coroll. Prop. 10. p. 2.*) hominis potentia, qua existit, et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (*per Prop. 28. p. 1.*), cujus natura (*per Prop. 6. p. 2.*) per idem attributum debet intelligi, per quod natura humana concipitur. Nostra igitur agendi potentia, quomodocunque ea concipiatur, determinari, et consequenter juvari, vel coërceri potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cujus natura a nostra prorsus est diversa; et quia id *bonum*, aut *malum* vocamus, quod causa est laetitiae, aut tristitiae (*per Prop. 8. hujus*), hoc est (*per Schol. Prop. 11. p. 3.*), quod nostram agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ergo res, cujus natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona, neque mala esse potest. *Q. e. d.*

1 di questa parte) il suo sommo bene, è la conoscenza di Dio. Inoltre, la mente è attiva solo nella misura in cui conosce (*per le prop. 1 e 3 della III parte*), e solo nella medesima misura (*per la prop. 23 di questa parte*) si può dire assolutamente che essa agisce per virtù. La virtù assoluta della mente è, dunque, il conoscere. Ma l'oggetto supremo che la mente può conoscere è Dio (*come abbiamo mostrato dianzi*). Dunque la suprema virtù della mente è intendere e conoscere Dio. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 29

Una cosa singola qualsiasi, la cui natura è interamente diversa dalla nostra, non può né assecondare né ostacolare la nostra potenza d'agire, e, assolutamente parlando, nessuna cosa può essere per noi buona o cattiva, se non ha qualcosa di comune con noi.

Dimostrazione

La potenza per la quale una cosa singola qualsiasi, e quindi (*per il cor. della prop. 10 della II parte*) anche l'uomo, esiste e opera, non è determinata se non da un'altra cosa singola (*per la prop. 28 della 1 parte*), la cui natura (*per la prop. 6 della II parte*) dev'essere conosciuta mediante il medesimo attributo per mezzo del quale è concepita la natura umana. La nostra potenza d'agire, quindi, comunque sia concepita, può essere determinata, e quindi assecondata o ostacolata, dalla potenza d'un'altra cosa singola che ha qualcosa di comune con noi, e non dalla potenza di una cosa la cui natura è del tutto diversa dalla nostra; e poiché noi chiamiamo *buono* o *cattivo* ciò che è causa di letizia o di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), cioè (*per lo scol. della prop. 11 della III parte*) ciò che accresce o diminuisce, asseconda o ostacola, la nostra potenza d'agire; dunque una cosa la cui natura è interamente diversa dalla nostra non può essere per noi né buona né cattiva. *C. d. d.*

PROPOSITIO XXX

Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.

Demonstratio

Id *malum* vocamus, quod causa est tristitiae (*per Prop. 8. hujus*), hoc est (*per ejus Defin., quam vide in Schol. Prop. 11. p. 3.*), quod nostram agendi potentiam minuit, vel coërcet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala, posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere, vel coërcere, quod (*per Prop. 4. p. 3.*) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala; sed contra, quatenus mala est, hoc est (*ut jam jam ostendimus*), quatenus nostram agendi potentiam minuere, vel coërcere potest, eatenus (*per Prop. 5. p. 3.*) nobis est contraria. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXI

Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.

Demonstratio

Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (*per Prop. praeced.*) esse mala. Erit ergo necessario vel bona, vel indifferens. Si hoc ponatur, nempe, quod neque bona sit, neque mala, nihil ergo (*per Axiom. 3. p. 1.*) ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (*per Hypothesin*), quod ipsius rei naturae conservationi inservit; sed hoc est absurdum (*per Prop. 6. p. 3.*); erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona. *Q. e. d.*

PROPOSIZIONE 30

Nessuna cosa può essere cattiva per quel che essa ha in comune con la nostra natura; ma in quanto è per noi cattiva, in tanto essa ci è contraria.

Dimostrazione

Noi chiamiamo *cattivo* ciò che è causa di tristezza (*per la prop. 8 di questa parte*), cioè (*per la def. della tristezza, che si può vedere nello scol. della prop. 11 della III parte*), ciò che diminuisce o ostacola la nostra potenza d'agire. Se, quindi, una cosa fosse per noi cattiva per quel che essa ha in comune con noi, questa cosa, dunque, potrebbe diminuire o ostacolare ciò stesso che ha in comune con noi; il che (*per la prop. 4 della III parte*) è assurdo. Nessuna cosa, dunque, può essere per noi cattiva per quel che essa ha in comune con noi, ma, al contrario, in quanto è cattiva, cioè (*come abbiamo mostrato dianzi*) in quanto può diminuire o ostacolare la nostra potenza d'agire, in tanto essa ci è contraria (*per la prop. 5 della III parte*). *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 31

In quanto una cosa si accorda con la nostra natura, in tanto è necessariamente buona.

Dimostrazione

In quanto, infatti, una cosa si accorda con la nostra natura, non può essere cattiva (*per la prop. preced.*). Essa, dunque, sarà necessariamente o buona o indifferente. Se si suppone questo caso, cioè che essa non sia né buona né cattiva, nulla, dunque (*per l'ass. 3 della I parte*), seguirà dalla sua natura che serva alla conservazione della nostra natura, cioè (*per ipotesi*) che serva alla conservazione della natura della cosa stessa; ma ciò è assurdo (*per la prop. 6 della III parte*); dunque in quanto si accorda con la nostra natura, essa sarà necessariamente buona. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior, seu magis bona, et contra quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa, vel eidem contraria. Si diversa, tum (*per Prop. 29. hujus*) neque bona, neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (*per Prop. praeced.*) contraria bono, seu mala. Nihil igitur, nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum; atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXII

Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.

Demonstratio

Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (*per Prop. 7. p. 3.*), non autem impotentia, seu negatione, et consequenter (*vide Schol. Prop. 3. p. 3.*) neque etiam passione; quare homines, quatenus passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant. *Q. e. d.*

Scholium

Res etiam per se patet; qui enim ait, album, et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum, is absolute affirmat album, et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait, lapidem, et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae

Corollario

Da qui segue che quanto più una cosa si accorda con la nostra natura, tanto più essa ci è utile, ossia tanto più è buona, e viceversa, quanto più una cosa ci è utile, tanto più essa si accorda con la nostra natura. In quanto, infatti, non s'accorda con la nostra natura, essa ne sarà necessariamente diversa, o le sarà contraria. Se è diversa, allora (*per la prop. 29 di questa parte*) essa non potrà essere né buona né cattiva; se poi le è contraria, essa sarà dunque contraria anche a ciò che si accorda con la nostra natura, cioè (*per la prop. preced.*) contraria al bene, ossia cattiva. Nessuna cosa, dunque, può essere buona se non in quanto si accorda con la nostra natura; e perciò quanto più una cosa si accorda con la nostra natura tanto più è utile, e viceversa. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 32

In quanto gli uomini sono soggetti alle passioni, non si può dire che s'accordino per natura.

Dimostrazione

Quando si dice che certe cose s'accordano per natura, s'intende dire che esse s'accordano nella potenza (*per la prop. 7 della III parte*), ma non nell'impotenza o nella negazione, e quindi (*vedi lo scol. della prop. 3 della III parte*) neanche nella passione; in quanto, dunque, gli uomini sono soggetti alle passioni, non si può dire che s'accordino per natura. *C. d. d.*

Scolio

La cosa è pure evidente di per se stessa; chi dice, infatti, che il bianco e il nero si accordano solo nel fatto che nessuno dei due è rosso, afferma assolutamente che il bianco e il nero non s'accordano in nulla. Così pure, se qualcuno dice che la pietra e l'uomo si accordano solo nel fatto che l'una e l'altro sono finiti, impotenti, o che non esistono per la necessità della loro natura,

non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur, is omnino affirmat, lapidem, et hominem nulla in re convenire; quae enim in sola negatione sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

PROPOSITIO XXXIII

Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus, idemque homo varius est, et inconstans.

Demonstratio

Affectuum natura, seu essentia non potest per solam nostram essentiam, seu naturam explicari (*per Defin. 1. et 2. p. 3.*), sed potentia, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), natura causarum externarum, cum nostra comparata, definiri debet. Unde fit, ut uniuscujusque affectus tot species dentur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur (*vide Prop. 56. p. 3.*), et ut homines ab uno, eodemque objecto diversimode afficiantur (*vide Prop. 51. p. 3.*), atque eatenus natura discrepent, et denique ut unus, idemque homo (*per eandem Prop. 51. p. 3.*) erga idem objectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXIV

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.

Demonstratio

Homo, ex. gr. Petrus, potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam Paulus odit (*per Prop. 16. p. 3.*), vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (*vide*

o, infine, che sono superati indefinitamente dalla potenza delle cause esterne, costui afferma in generale che la pietra e l'uomo non s'accordano in nulla; le cose, infatti, che s'accordano solo in una negazione, o in ciò che non hanno, in realtà non s'accordano in nulla.

PROPOSIZIONE 33

Gli uomini possono differire per natura in quanto sono combattuti da affetti che sono passioni; e pertanto anche un solo e medesimo uomo è mutevole e incostante.

Dimostrazione

La natura o l'essenza degli affetti non si può spiegare mediante la nostra sola essenza o natura (*per le def. 1 e 2 della III parte*); ma essa dev'essere definita mediante la potenza, cioè (*per la prop. 7 della III parte*) mediante la natura delle cause esterne, confrontata con la nostra. Dal che deriva che di ciascun affetto si diano tante specie quante sono le specie degli oggetti da cui siamo affetti (*vedi la prop. 56 della III parte*), e che gli uomini siano affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto (*vedi la prop. 51 della III parte*) e differiscano in natura nella misura in cui ciò avviene; e infine che un solo e medesimo uomo (*per la medesima prop. 51 della III parte*) sia affetto in modi diversi verso il medesimo oggetto, e in questa misura sia mutevole ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 34

In quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere contrari gli uni agli altri.

Dimostrazione

Un uomo, per esempio Pietro, può essere causa che Paolo si rattristi, perché ha qualcosa di simile a una cosa che Paolo odia (*per la prop. 16 della III parte*), o perché Pietro è egli solo in possesso d'una cosa che è pure amata dallo stesso Paolo (*vedi*

Prop. 32. p. 3. cum ejusdem Schol.), vel ob alias causas (*harum praecipuas vide in Schol. Prop. 55. p. 3.*). Atque adeo inde fiet (*per 7. Affect. Defin.*) ut Paulus Petrum odio habeat, et consequenter facile fiet (*per Prop. 40. p. 3. cum ejus Schol.*), ut Petrus Paulum contra odio habeat, atque adeo (*per Prop. 39. p. 3.*) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (*per Prop. 30. hujus*), ut invicem sint contrarii. At affectus tristitiae semper passio est (*per Prop. 59. p. 3.*); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii. *Q. e. d.*

Scholium

Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur, id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat; unde prima fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo, quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent Propositio 30. et 31. hujus Partis. Sed si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est quatenus uterque idem amat, sed quatenus ab invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (*per Prop. 31. p. 3.*), hoc est (*per 6. Affect. Defin.*), eo ipso utriusque laetitia fovetur. Quare longe abest, ut quatenus idem amant, et natura conveniunt, invicem molesti sint. Sed hujus rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae jam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic

la prop. 32 della III parte col suo scol.), o per altre cause (*vedi le principali di esse nello scol. della prop. 55 della III parte*). E da ciò, quindi, deriverà (*per la def. 7 degli affetti*) che Paolo avrà in odio Pietro, e conseguentemente accadrà facilmente (*per la prop. 40 della III parte col suo scol.*) che Pietro a sua volta abbia Paolo in odio, e perciò (*per la prop. 39 della III parte*) che essi si sforzino di farsi del male a vicenda, cioè (*per la prop. 30 di questa parte*) che siano contrari l'uno all'altro. Ma un affetto di tristezza è sempre una passione (*per la prop. 59 della III parte*); dunque gli uomini, in quanto sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere contrari gli uni agli altri. *C. d. d.*

Scolio

Ho detto che Paolo ha in odio Pietro perché immagina che Pietro possieda ciò che è pure amato dallo stesso Paolo, e a prima vista sembra che da ciò segua che questi due, per il fatto che amano la medesima cosa e quindi s'accordano per natura, siano di danno l'uno all'altro; e perciò, se questo è vero, le proposizioni 30 e 31 di questa parte sarebbero false. Ma se vogliamo esaminare la questione con una giusta bilancia, vedremo che tutte queste cose si accordano interamente. Questi due uomini, infatti, non sono molesti l'uno all'altro in quanto s'accordano per natura, cioè in quanto l'uno e l'altro amano la medesima cosa, ma in quanto differiscono l'uno dall'altro. In quanto, infatti, l'uno e l'altro amano la medesima cosa, per ciò stesso è alimentato l'amore dell'uno e dell'altro (*per la prop. 31 della III parte*), cioè (*per la def. 6 degli affetti*) per ciò stesso è alimentata la letizia di ambedue. Quindi, in quanto amano la medesima cosa e s'accordano in natura, essi sono ben lontani dall'essere molesti l'uno all'altro. La causa, invece, di questa molestia reciproca non è, come ho detto, se non la differenza di natura che si suppone tra di essi. Supponiamo, infatti, che Pietro abbia l'idea d'una cosa amata, attualmente da lui posseduta, e che Paolo, al contrario, abbia l'idea d'una cosa amata, da lui perduta. Da ciò deriva che questi

tristitia, et ille contra laetitia afficiatur; atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

PROPOSITIO XXXV

Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.

Demonstratio

Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt esse natura diversi (*per Prop. 33. hujus*), et invicem contrarii (*per Prop. praeced.*). Sed eatenus homines tantum agere dicuntur, quatenus ex ductu rationis vivunt (*per Prop. 3. p. 3.*), atque adeo quicquid ex humana natura, quatenus ratione definitur, sequitur, id (*per Defin. 2. p. 3.*) per solam humanam naturam, tamquam per proximam suam causam, debet intelligi. Sed quia unusquisque ex suae naturae legibus id appetit, quod bonum, et id amovere conatur, quod malum esse judicat (*per Prop. 19. hujus*); et cum praeterea id, quod ex dictamine rationis bonum, aut malum esse judicamus, necessario bonum, aut malum sit (*per Prop. 41. p. 2.*). Ergo homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est (*per Coroll. Prop. 31. hujus*), quae cum natura uniuscujusque hominis conveniunt; atque adeo homines etiam inter se, quatenus ex ductu rationis vivunt, necessario semper conveniunt. *Q. e. d.*

Corollarium 1

Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo, qui ex ductu rationis vivit. Nam id

è affetto da tristezza, e quegli, invece, da letizia; e che pertanto sono contrari l'uno all'altro. E a questa maniera possiamo facilmente mostrare che le altre cause di odio dipendono solo dal fatto che gli uomini differiscono per natura, e non da ciò in cui si accordano.

PROPOSIZIONE 35

Solo in quanto gli uomini vivono sotto la guida della ragione s'accordano sempre necessariamente per natura.

Dimostrazione

In quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere diversi per natura (*per la prop. 33 di questa parte*) e reciprocamente contrari (*per la prop. preced.*). Ma gli uomini sono detti *attivi* solo in quanto vivono sotto la guida della ragione (*per la prop. 3 della III parte*), e quindi tutto ciò che segue dalla natura umana, in quanto è definita dalla ragione, si deve conoscere (*per la def. 2 della III parte*) solo mediante la natura umana come sua causa prossima. Ma poiché ciascuno per le leggi della sua natura appetisce ciò che giudica buono, e si sforza di allontanare ciò che giudica cattivo (*per la prop. 19 di questa parte*); e poiché, inoltre, ciò che giudichiamo buono o cattivo per comando della ragione è necessariamente buono o cattivo (*per la prop. 41 della II parte*); dunque gli uomini solo in quanto vivono sotto la guida della ragione fanno necessariamente ciò che è necessariamente buono per la natura umana e, conseguentemente, per ciascun uomo, cioè (*per il cor. della prop. 31 di questa parte*) ciò che si accorda con la natura di ciascun uomo; e perciò gli uomini s'accordano pure sempre necessariamente tra di loro, in quanto vivono sotto la guida della ragione. *C. d. d.*

Corollario 1

Non si dà in natura nulla di singolo che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. Giacché

homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime convenit (*per Coroll. Prop. 31. hujus*), hoc est (*ut per se notum*), homo. At homo ex legibus suae naturae absolute agit, quando ex ductu rationis vivit (*per Defin. 2. p. 3.*), et eatenus tantum cum natura alterius hominis necessario semper convenit (*per Prop. praeced.*); ergo homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo, etc. *Q. e. d.*

Corollarium II

Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit, et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (*per Prop. 20. hujus*), sive, quod idem est (*per Defin. 8. hujus*), eo majore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (*per Prop. 3. p. 3.*), ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt (*per Prop. praeced.*); ergo (*per praeced. Coroll.*) tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit. *Q. e. d.*

Scholium

Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot, tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: *hominem homini Deum esse.* Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi, atque invicem molesti sint. At nihilominus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas satyrici, easque detestentur theologi,

è utilissimo all'uomo ciò che si accorda al massimo con la sua natura (*per il cor. della prop. 31 di questa parte*), cioè (*com'è noto di per sé*) l'uomo stesso. Ma l'uomo agisce assolutamente secondo le leggi della sua natura quando vive sotto la guida della ragione (*per la def. 2 della III parte*), e solo in questa misura egli si accorda sempre necessariamente con la natura d'un altro uomo (*per la prop. preced.*); dunque tra le cose singole nulla vi è di più utile all'uomo dell'uomo ecc. *C. d. d.*

Corollario 2

Quando ciascun uomo cerca al massimo per sé il proprio utile, allora gli uomini sono al massimo utili gli uni agli altri. Giacché, quanto più ciascuno cerca il proprio utile e si sforza di conservare se stesso, tanto più è dotato di virtù (*per la prop. 20 di questa parte*), ossia, il che è la stessa cosa (*per la def. 8 di questa parte*), tanto più è dotato di potenza per agire secondo le leggi della sua natura, cioè (*per la prop. 3 della III parte*) per vivere sotto la guida della ragione. Ma gli uomini si accordano al massimo per natura quando vivono sotto la guida della ragione (*per la prop. preced.*). Dunque (*per il cor. preced.*) gli uomini saranno al massimo utili gli uni agli altri quando ciascuno cerca al massimo per sé il proprio utile. *C. d. d.*

Scolio

Ciò che ho mostrato or ora è attestato ogni giorno con tante e così chiare testimonianze dall'esperienza che quasi tutti hanno in bocca il detto: *l'uomo è un Dio per l'uomo*. Accade tuttavia raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione; e, invece, essi sono stati disposti in modo da essere perlopiù invidiosi e molesti gli uni verso gli altri. Ciò nondimeno a stento essi possono passare la loro vita in solitudine; sicché la nota definizione che l'uomo è un animale socievole è stata dai più assai approvata; e in realtà le cose stanno in modo che dalla comune società degli uomini derivino assai più vantaggi che danni. I satirici si facciano dunque beffe quanto vogliono delle cose umane, e i teologi le detestino,

et laudent, quantum possunt, melancholici vitam incultam, et agrestem, hominesque contemnant, et admirentur bruta; experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut jam taceam, quod multo praestabilius sit, et cognitione nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius.

PROPOSITIO XXXVI

Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.

Demonstratio

Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (*per Prop. 24. hujus*), et quicquid ex ratione conamur agere, est intelligere (*per Prop. 26. hujus*), atque adeo (*per Prop. 28. hujus*) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (*per Prop. 47. p. 2. et ejusdem Schol.*), bonum quod omnibus hominibus commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus ejusdem sunt naturae, possideri aeque potest. *Q. e. d.*

Scholium

Si quis autem roget, quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut supra (*vide Prop. 34. hujus*) sequeretur, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est (*per Prop. 35. hujus*), homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur; et quia

e i melanconici lodino, quanto possono, la vita incolta e agreste, disprezzino gli uomini e ammirino le bestie; essi, tuttavia, sperimenteranno che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente coll'aiuto reciproco ciò di cui hanno bisogno, e che solo con forze unite possono evitare i pericoli che incombono dappertutto, per tacere ora del fatto che è molto più pregevole e più degno della nostra conoscenza considerare gli atti degli uomini anziché quelli delle bestie. Ma di ciò più diffusamente altrove.

PROPOSIZIONE 36

Il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune a tutti, e tutti possono ugualmente goderne.

Dimostrazione

Agire per virtù è agire sotto la guida della ragione (*per la prop. 24 di questa parte*) e tutto ciò che ci sforziamo di fare per ragione è conoscere (*per la prop. 26 di questa parte*), e perciò (*per la prop. 28 di questa parte*) il sommo bene di coloro che seguono la virtù è conoscere Dio, cioè (*per la prop. 47 della II parte e per il suo scol.*) un bene che è comune a tutti gli uomini e può essere posseduto ugualmente da tutti gli uomini, in quanto sono della medesima natura. *C. d. d.*

Scolio

Se qualcuno, poi, domanda: Che cosa accadrebbe se il sommo bene di coloro che seguono la virtù non fosse comune a tutti? non ne seguirebbe forse, come sopra (*vedi la prop. 34 di questa parte*), che gli uomini i quali vivono sotto la guida della ragione, cioè (*per la prop. 35 di questa parte*) gli uomini in quanto si accordano per natura, sarebbero contrari gli uni agli altri? Costui si abbia in risposta che non per accidente, ma dalla natura stessa della ragione nasce il fatto che il sommo bene dell'uomo sia comune a tutti, perché ciò si deduce dall'essenza stessa dell'uomo in quanto è definita dalla ragione; e perché

homo nec esse, nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (*per Prop. 47. p. 2.*) ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae, et infinitae essentiae Dei.

PROPOSITIO XXXVII

Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.

Demonstratio

Homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (*per Coroll. 1. Prop. 35. hujus*), atque adeo (*per Prop. 19. hujus*) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (*per Prop. 24. hujus*), qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (*per Prop. 26. hujus*); ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde cupiditas, quatenus ad mentem refertur, est ipsa mentis essentia (*per 1. Affect. Defin.*); mentis autem essentia in cognitione consistit (*per Prop. 11. p. 2.*), quae Dei cognitionem involvit (*per Prop. 47. p. 2.*), et sine qua (*per Prop. 15. p. 1.*) nec esse, nec concipi potest; adeoque quo mentis essentia majorem Dei cognitionem involvit, eo cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam major erit. *Q. e. d.*

Aliter

Bonum, quod homo sibi appetit, et amat, constantius amabit, si viderit, alios idem amare (*per Prop. 31. p. 3.*); atque

l'uomo non potrebbe né essere né essere concepito se non avesse il potere di godere di questo sommo bene. Appartiene, infatti (*per la prop. 47 della II parte*), all'essenza della mente umana avere una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.

PROPOSIZIONE 37

Il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per gli altri uomini, e tanto più quanto maggiore è la conoscenza di Dio che avrà acquisito.

Dimostrazione

Gli uomini, in quanto vivono sotto la guida della ragione, sono utilissimi all'uomo (*per il cor. 1 della prop. 35 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 19 di questa parte*) sotto la guida della ragione noi ci sforzeremo necessariamente di far sì che gli uomini vivano sotto la guida della ragione. Ma il bene che chiunque viva secondo il dettame della ragione, cioè (*per la prop. 24 di questa parte*) segua la virtù, appetisce per sé è conoscere (*per la prop. 26 di questa parte*); dunque il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per gli altri uomini. Inoltre la cupidità, in quanto si riferisce alla mente, è l'essenza stessa della mente (*per la def. 1 degli affetti*); ora, l'essenza della mente consiste in una conoscenza (*per la prop. 11 della II parte*) che implica la conoscenza di Dio (*per la prop. 47 della II parte*), e senza di essa (*per la prop. 15 della I parte*) non può né essere né essere concepita; e quindi, quanto maggiore è la conoscenza di Dio che è implicata dall'essenza della mente, tanto maggiore sarà anche la cupidità con cui chi segue la virtù desidera per gli altri il bene che appetisce per sé. *C. d. d.*

Altrimenti

Il bene che l'uomo appetisce per sé e che ama, egli lo amerà più costantemente se avrà visto che altri lo amano (*per la prop. 31*

adeo (*per Coroll. ejusdem Prop.*) conabitur, ut reliqui idem ament; et quia hoc bonum (*per Prop. praeced.*) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt, conabitur ergo (*per eandem rationem*), ut omnes eodem gaudeant, et (*per Prop. 37. p. 3.*) eo magis, quo hoc bono magis fruetur. *Q. e. d.*

Scholium 1

Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament quod ipse amat, et ut reliqui ex suo ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student, et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe tale est, ut unus tantum ejus possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter, et benigne agit, et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus, et agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad *religionem* refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, *pietatem* voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur ut reliquos sibi amicitia jungat, *honestatem* voco, et id *honestum*, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra *turpe*, quod conciliandae amicitiae repugnat. Praeter haec, civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Differentia deinde inter veram virtutem, et impotentiam facile ex supra dictis percipitur: nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur, et ab iis ad ea agendum determinetur, quae

della III parte); e perciò (*per il cor. della medesima prop.*) egli si sforzerà affinché gli altri lo amino; poiché questo bene (*per la prop. preced.*) è comune a tutti, e tutti possono goderne, egli si adopererà dunque (*per la medesima ragione*) affinché tutti ne godano, e (*per la prop. 37 della III parte*) tanto più, quanto più egli fruirà di questo bene. *C. d. d.*

Scolio 1

Chi per semplice affetto si adopera affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento agisce solo per impulso, e perciò è odioso specialmente a quelli che trovano piacere in altre cose e che, perciò, a loro volta, si curano e si adoperano con pari impeto affinché gli altri vivano secondo il loro sentimento. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che coloro i quali amano non sono coerenti con se stessi, e, mentre trovano piacere nel raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti. Chi, invece, si sforza di guidare gli altri secondo la ragione agisce non con impeto, ma umanamente e benignamente, ed è sommamente coerente con se stesso. Io riferisco alla *religione* tutti i desideri e tutte le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio, o in quanto conosciamo Dio. E chiamo *moralità* la cupidità di far bene, nata dal fatto che viviamo sotto la guida della ragione. Chiamo, poi, *onestà* la cupidità dell'uomo, che vive sotto la guida della ragione, di unire a sé gli altri in amicizia, e *onesto* ciò che è lodato dagli uomini che vivono sotto la guida della ragione, mentre chiamo *turpe* ciò che si oppone alla formazione dell'amicizia. Oltre a queste cose, ho mostrato pure quali siano i fondamenti dello Stato. La differenza, poi, tra la vera virtù e l'impotenza si percepisce facilmente da ciò che è stato detto sopra: la vera virtù, infatti, non consiste in altro che nel vivere sotto la sola guida della ragione; e perciò l'impotenza consiste solo nel fatto che l'uomo si lascia guidare dalle cose che sono fuori di lui, ed è da esse determinato a fare ciò che

rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat. Atque haec illa sunt, quae in *Schol. Prop. 18. hujus Partis* demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis magis vana superstitione, et muliebri misericordia, quam sana ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi, necessitudinem cum hominibus jungere, sed non cum brutis, aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa; sed idem jus, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo quia uniuscujusque jus virtute, seu potentia uniuscujusque definitur, longe majus homines in bruta, quam haec in homines jus habent. Nec tamen nego bruta sentire; sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere, et iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt, et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi (*vide Schol. Prop. 57. p. 3.*). Superest, ut explicem, quid justum, quid injustum, quid peccatum, et quid denique meritum sit. Sed de his vide sequens Scholium.

Scholium II

In Appendice Partis Primae explicare promisi, quid laus, et vituperium, quid meritum, et peccatum, quid justum, et injustum sit. *Laudem*, et *vituperium* quod attinet, in *Schol. Prop. 29. p. 3.* explicui; de reliquis autem hic jam erit dicendi locus. Sed prius pauca de *statu hominis naturali*, et *civili* dicenda sunt.

Existit unusquisque summo naturae jure, et consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (*vide Prop. 19. et 20. hujus*), seseque vindicat (*vide Coroll. 2. Prop. 40. p. 3.*),

è richiesto dalla costituzione comune delle cose esterne, e non ciò che è richiesto dalla sua stessa natura, considerata in sé sola. E questo è ciò che nello *scol. della prop. 38 di questa parte* ho promesso di dimostrare; donde si può vedere che la legge che proibisce di ammazzare le bestie è fondata piuttosto sopra una vana superstizione e una femminea compassione anziché sulla sana ragione. Il dettame della ragione di ricercare il nostro utile prescrive, bensì, di stringere rapporti di amicizia con gli uomini, ma non con le bestie o con le cose la cui natura è diversa dalla natura umana; noi, invece, in forza di tale dettame, abbiamo sulle bestie il medesimo diritto che esse hanno su di noi. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla virtù o potenza di ciascuno, gli uomini hanno sulle bestie un diritto di gran lunga maggiore che le bestie sugli uomini. E tuttavia io non nego che le bestie sentano; ma nego che per questa ragione non sia lecito provvedere alla nostra utilità e servirci di esse a nostro piacere, e trattarle come meglio ci conviene, giacché esse non s'accordano per natura con noi, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani (*vedi lo scol. della prop. 57 della III parte*). Mi resta da spiegare che cosa sia il giusto, che cosa l'ingiusto, che cosa il peccato, e che cosa infine il merito. Ma su ciò vedi lo scolio seguente.

Scolio II

Nell'appendice della prima parte ho promesso di spiegare che cosa siano la lode e il biasimo, che cosa il merito e il peccato, che cosa il giusto e l'ingiusto. Ho spiegato quel che riguarda la *lode* e il *biasimo* nello *scol. della prop. 29 della III parte*; qui sarà il luogo di parlare sugli altri punti. Ma prima devo dire poche cose sullo *stato naturale* e sullo *stato civile dell'uomo*.

Ciascuno esiste per supremo diritto di natura, e quindi ciascuno per supremo diritto di natura fa ciò che segue dalla necessità della sua natura; e perciò per supremo diritto di natura ciascuno giudica quale cosa sia buona, quale cattiva, e provvede alla sua utilità a suo talento (*vedi le prop. 19 e 20 di questa parte*), e si vendica (*vedi il cor. 2 della prop. 40 della III parte*),

et id, quod amat, conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur (*vide Prop. 28. p. 3.*). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (*per Coroll. 1. Prop. 35 hujus*) hoc suo jure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (*per Coroll. Prop. 4. hujus*), qui potentiam, seu virtutem humanam longe superant (*per Prop. 6. hujus*), ideo saepe diversi trahuntur (*per Prop. 33. hujus*), atque sibi invicem sunt contrarii (*per Prop. 34. hujus*), mutuo dum auxilio indigent (*per Schol. Prop. 35. hujus*). Ut igitur homines concorditer vivere, et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (*per Coroll. Prop. 4. hujus*) atque inconstantes, et varii (*per Prop. 33. hujus*), possint se invicem securos reddere, et fidem invicem habere, patet ex *Prop. 7. hujus Partis*, et *Prop. 39. p. 3.* Nempe quod nullus affectus coërceri potest, nisi affectu fortiore, et contrario affectui coërcendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni. Hac igitur lege *societas* firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bono, et malo judicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coërcere nequit (*per Schol. Prop. 17. hujus*), sed minis firmandi. Haec autem societas legibus, et potestate sese conservandi firmata, *civitas* appellatur, et, qui ipsius jure defenduntur, *cives*; ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum, aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et

e si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che ha in odio (*vedi la prop. 28 della III parte*). Ora se gli uomini vivessero sotto la guida della ragione, ciascuno possiederebbe questo suo diritto (*per il cor. 1 della prop. 35 di questa parte*) senz'alcun danno per gli altri. Ma poiché gli uomini sono soggetti (*per il cor. della prop. 4 di questa parte*) ad affetti che superano di gran lunga la potenza ossia la virtù umana (*per la prop. 6 di questa parte*), essi perciò sono spesso trascinati in direzioni diverse (*per la prop. 33 di questa parte*) e sono contrari gli uni agli altri (*per la prop. 34 di questa parte*), mentre, invece, hanno bisogno di aiuto reciproco (*per lo scol. della prop. 35 di questa parte*). Affinché, dunque, gli uomini possano vivere concordi ed essere di aiuto gli uni agli altri, è necessario che rinuncino al loro diritto naturale e si assicurino vicendevolmente di non fare alcunché che possa riuscire di danno agli altri. In qual modo, poi, ciò possa avvenire, cioè in qual modo gli uomini, che sono necessariamente soggetti agli affetti (*per il cor. della prop. 4 di questa parte*) e incostanti e mutevoli (*per la prop. 33 di questa parte*), possano assicurarsi vicendevolmente e avere fiducia gli uni negli altri, è evidente dalla *prop. 7 di questa parte* e dalla *prop. 39 della III parte*. Cioè dalle affermazioni che nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e contrario all'affetto da ostacolare, e che ciascuno si astiene dal recar danno per paura d'un danno maggiore. Grazie a questa legge, dunque, una *società* potrà stabilirsi fortemente, purché rivendichi a sé il diritto che ha ciascuno di vendicarsi e di giudicare del buono e del cattivo; e abbia, quindi, il potere di prescrivere una regola comune di vita, di far leggi e di rafforzarle, non con la ragione che è incapace d'ostacolare gli affetti (*per lo scol. della prop. 17 di questa parte*), ma con minacce. E questa società, resa forte dalle sue leggi e dal suo potere di conservarsi, si chiama *Stato*, e quelli che sono protetti dal suo diritto si chiamano *cittadini*. Da ciò comprendiamo facilmente che nulla si dà nello stato naturale che sia buono o cattivo per consenso di tutti; giacché chiunque si trovi nello stato naturale provvede soltanto alla propria utilità, e

ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum, quidve malum sit, decernit, et nemini, nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit. At quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum, quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque *peccatum* nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis jure punitur; et contra obedientia civi *meritum* ducitur, quia eo ipso dignus judicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicujus rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici hujus hominis esse, et non illius; sed omnia omnium sunt; ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod ejus sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod *justum*, aut *injustum* possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidve illius sit. Ex quibus apparet, justum, et injustum, peccatum, et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.

PROPOSITIO XXXVIII

Id, quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quo corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat; et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit.

Demonstratio

Quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (*per Prop. 14. p. 2.*); adeoque id, quod corpus hac ratione disponit, aptumque ad haec reddit,

decreta a suo talento e in quanto tien conto solo della propria utilità ciò che è buono o ciò che è cattivo, e non è obbligato da nessuna legge a obbedire ad alcuno se non a sé solo. E perciò il peccato non si può concepire nello stato naturale, ma bensì nello stato civile, dove, da un lato, si decreta per comune consenso quale cosa sia buona o quale cattiva, e, dall'altro, ciascuno è obbligato a obbedire allo Stato. Il *peccato*, dunque, non è altro che la disobbedienza, la quale, per questa ragione, è punita in virtù del solo diritto dello Stato, e al contrario l'obbedienza è contata al cittadino come *merito*, perché egli, per ciò stesso, è giudicato degno di godere dei vantaggi dello Stato. Inoltre nello stato di natura nessuno è padrone di una cosa per consenso comune, né vi è nella natura alcuna cosa che si possa dire di quest'uomo e non di quello; ma, tutto è di tutti; e quindi nello stato naturale non si può concepire alcuna volontà d'attribuire a ciascuno il suo, o di togliere a uno ciò che è suo; cioè nello stato naturale non si fa alcunché che si possa dire *giusto* o *ingiusto*, ma bensì nello stato civile, dove si decreta per comune consenso quale cosa sia di questo e quale di quello. Da ciò si vede che il giusto e l'ingiusto, il peccato e il merito sono nozioni estrinseche, e non già attributi che spieghino la natura della mente. Ma di queste cose abbiamo detto abbastanza.

PROPOSIZIONE 38

Ciò che dispone il corpo umano così che possa essere affetto in più modi, o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, è utile all'uomo; e tanto più utile, quanto più il corpo ne è reso atto a essere affetto in più modi e a modificare gli altri corpi; e al contrario è nocivo ciò che rende il corpo meno atto a queste cose.

Dimostrazione

Quanto più il corpo è reso atto a queste cose, tanto più la mente è resa atta a percepire (*per la prop. 14 della II parte*); e quindi ciò che dispone il corpo in questo modo e lo rende atto

est necessario bonum, seu utile (*per Prop. 26. et 27. hujus*), et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere; et contra (*per eandem Prop. 14. p. 2. inversam, et Prop. 26. et 27. hujus*) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXIX

Quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus, et quietis habeant rationem.

Demonstratio

Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (*per Postul. 4. p. 2.*). At id, quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit, quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (*per Defin. ante Lem. 4., quam vide post Prop. 13. p. 2.*). Ergo quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (*per Postul. 3. et 6. p. 2.*) ut corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit; adeoque (*per Prop. praeced.*) bona sunt. Deinde, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam motus, et quietis rationem obtineant, eadem (*per eandem Defin. p. 2.*) efficiunt, ut corpus humanum aliam formam induat, hoc est (*ut per se notum, et in fine praefationis hujus Partis monuimus*), ut corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (*per Prop. praeced.*) mala sunt. *Q. e. d.*

a queste cose è necessariamente buono, ossia utile (*per le prop. 26 e 27 di questa parte*), e tanto più utile, quanto più può rendere atto il corpo a queste cose; e al contrario (*per la medesima prop. 14, invertita, della II parte, e per le prop. 26 e 27 di questa parte*) è nocivo, se rende il corpo meno atto a queste cose. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 39

Ciò che fa sì che si conservi il rapporto del moto e della quiete che le parti del corpo umano hanno tra di loro è buono; e al contrario è cattivo ciò che fa sì che le parti del corpo umano abbiano tra di loro un rapporto diverso di moto e di quiete.

Dimostrazione

Il corpo umano per conservarsi ha bisogno di moltissimi altri corpi (*per il post. 4 della II parte*). Ma ciò che costituisce la forma del corpo umano consiste nel fatto che le sue parti si comunicano reciprocamente i loro movimenti secondo un certo rapporto (*per la def. che precede il lem. 4, e che si può vedere dopo la prop. 13 della II parte*). Dunque ciò che fa sì che si conservi il rapporto del moto e della quiete che le parti del corpo umano hanno tra di loro conserva pure la forma del corpo umano, e conseguentemente fa sì (*per i post. 3 e 6 della II parte*) che il corpo umano possa essere affetto in molti modi e modificare in molti modi i corpi esterni; e perciò (*per la prop. preced.*) è buono. Inoltre, ciò che fa sì che le parti del corpo umano acquistino un rapporto diverso di moto e di quiete fa sì pure (*per la medesima def. della II parte*) che il corpo umano assuma una forma diversa, cioè (*com'è noto di per sé e come abbiamo fatto osservare alla fine della prefazione di questa parte*) fa sì che il corpo umano sia distrutto, e quindi che sia reso del tutto inetto a essere affetto in più modi, e quindi (*per la prop. preced.*) è cattivo. *C. d. d.*

Scholium

Quantum haec menti obesse, vel prodesse possunt, in Quinta Parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus, et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano poëta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas, et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret. Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

PROPOSITIO XL

Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt; et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

Demonstratio

Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (*per Prop. 35. hujus*);

Scolio

Quanto ciò possa nuocere o giovare alla mente sarà spiegato nella quinta parte. Si deve notare qui tuttavia che, secondo la mia concezione, il corpo soggiace alla morte quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra di esse un rapporto diverso di moto e di quiete. Non oso negare, infatti, che il corpo umano, pur conservando la circolazione del sangue e altri caratteri per i quali è stimato vivo, possa nondimeno mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti, mi costringe ad ammettere che il corpo muoia solo se si muta in cadavere; ché anzi l'esperienza stessa mi sembra raccomandi un'altra ipotesi. Talora, infatti, accade che un uomo subisca mutamenti tali che difficilmente potrei dire che egli sia il medesimo, come ho sentito narrare di un certo poeta spagnolo il quale era stato colpito da una malattia e, sebbene ne fosse guarito, rimase tuttavia talmente dimentico della sua vita passata da non credere sue le commedie e le tragedie che aveva composto, e in verità avrebbe potuto essere ritenuto un bambino adulto se si fosse pure dimenticato della sua lingua materna. E se questo sembra incredibile, che cosa diremo dei bambini? Un uomo d'età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla sua che non si potrebbe persuadere di essere mai stato un bambino se non facesse, in base agli altri, una congettura su se stesso. Ma per non fornire materia ai superstiziosi di muovere nuove questioni, preferisco lasciare a mezzo questo argomento.

PROPOSIZIONE 40

Ciò che contribuisce alla società comune degli uomini, ossia ciò che fa sì che gli uomini vivano concordi, è utile; e al contrario è cattivo ciò che introduce discordia nello Stato.

Dimostrazione

Ciò che, infatti, fa che gli uomini vivano nella concordia fa nello stesso tempo che essi vivano sotto la guida della ragione

atque adeo (*per Prop. 26. et 27. hujus*) bona sunt, et (*per eandem rationem*) illa contra mala sunt, quae discordias concitant. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLI

Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala.

Demonstratio

Laetitia (*per Prop. II. p. 3. cum ejusdem Schol.*) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur, vel juvatur; tristitia autem contra est affectus, quo corporis agendi potentia minuitur, vel coërcetur; adeoque (*per Prop. 38. hujus*) laetitia directe bona est, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLII

Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, et contra melancholia semper mala.

Demonstratio

Hilaritas (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. II. p. 3.*) est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis omnes partes pariter sint affectae, hoc est (*per Prop. II. p. 3.*), quod corporis agendi potentia augetur, vel juvatur, ita ut omnes ejus partes eandem ad invicem motus, et quietis rationem obtineant; atque adeo (*per Prop. 39. hujus*) hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At melancholia (*cujus etiam Defin. vide in Schol. Prop. II. p. 3.*) est tristitia, quae quatenus ad corpus refertur, in hoc solo consistit, quod corporis agendi potentia absolute minuitur, vel coërcetur; adeoque (*per Prop. 38. hujus*) semper est mala. *Q. e. d.*

(*per la prop. 35 di questa parte*); e, perciò (*per le prop. 26 e 27 di questa parte*), è buono, e al contrario è cattivo (*per la medesima ragione*) ciò che suscita discordia. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 41

La letizia non è direttamente cattiva ma buona; la tristezza, invece, è direttamente cattiva.

Dimostrazione

La letizia (*per la prop. 11 della III parte col suo scol.*) è un affetto dal quale la potenza d'agire del corpo è accresciuta o assecondata; la tristezza, invece, è un affetto dal quale la potenza d'agire del corpo è diminuita o ostacolata; e perciò (*per la prop. 38 di questa parte*) la letizia è direttamente buona ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 42

L'ilarità non può avere eccesso, ma è sempre buona; e, al contrario, la melanconia è sempre cattiva.

Dimostrazione

L'ilarità (*vedine la def. nello scol. della prop. 11 della III parte*) è una letizia, la quale, in quanto si riferisce al corpo, consiste nel fatto che tutte le parti del corpo sono ugualmente affette, cioè (*per la prop. 11 della III parte*) nel fatto che la potenza d'agire del corpo è accresciuta o assecondata in modo che tutte le parti del corpo conservino tra di loro il medesimo rapporto di moto o di quiete; e perciò (*per la prop. 39 di questa parte*) l'ilarità è sempre buona, e non può avere eccesso. La melanconia, invece (*vedine la def. nel medesimo scol. della prop. 11 della III parte*), è una tristezza, la quale, in quanto si riferisce al corpo, consiste nel fatto che la potenza d'agire del corpo è assolutamente diminuita o ostacolata; e perciò (*per la prop. 38 di questa parte*) è sempre cattiva. *C. d. d.*

PROPOSITIO XLIII

Titillatio excessum habere potest, et mala esse; dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus titillatio, seu laetitia est mala.

Demonstratio

Titillatio est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod una, vel aliquot ejus partes prae reliquis afficiuntur (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. 11 p. 3.*), cujus affectus potentia tanta esse potest, ut reliquas corporis actiones superet (*per Prop. 6. hujus*), eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quominus corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur; adeoque (*per Prop. 38. hujus*) mala esse potest. Deinde dolor, qui contra tristitia est, in se solo consideratus non potest esse bonus (*per Prop. 41. hujus*). Verum quia ejus vis, et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (*per Prop. 5. hujus*), possumus ergo hujus affectus infinitos virium concipere gradus, et modos (*per Prop. 3. hujus*); atque adeo eundem talem concipere, qui titillationem possit coërcere, ut excessum non habeat, et eatenus (*per primam partem Prop. hujus*) efficere, ne corpus minus aptum reddatur, ac proinde eatenus erit bonus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLIV

Amor, et cupiditas excessum habere possunt.

Demonstratio

Amor est laetitia (*per 6. Affect. Defin.*), concomitante idea causae externae: titillatio igitur (*per Schol. Prop. 11. p. 3.*), concomitante idea causae externae, amor est; atque adeo amor (*per Prop. praeced.*) excessum habere potest. Deinde cupiditas eo est

PROPOSIZIONE 43

Il solletico può avere un eccesso ed essere cattivo; il dolore, invece, può essere buono nella misura in cui è cattivo il solletico, ossia la letizia.

Dimostrazione

Il solletico è una letizia la quale, in quanto si riferisce al corpo, consiste nel fatto che una parte o alquante parti di esso siano affette più delle altre (*vedine la def. nello scol. della prop. 11 della III parte*); la potenza di questo affetto può essere così grande che esso superi le altre azioni del corpo (*per la prop. 6 di questa parte*), gli resti ostinatamente attaccato e impedisca così che il corpo sia atto a essere affetto in moltissimi altri modi; e perciò il solletico (*per la prop. 38 di questa parte*) può essere cattivo. Il dolore, poi, che è una tristezza, considerato in sé solo non può essere buono (*per la prop. 41 di questa parte*). Ma poiché la sua forza e il suo incremento sono definiti dalla potenza della causa esterna, confrontata con la nostra (*per la prop. 5 di questa parte*), noi possiamo quindi concepire infiniti gradi e modi di forza di quest'affetto (*per la prop. 3 di questa parte*); e perciò possiamo concepirlo tale da poter ostacolare il solletico in modo che questo non abbia eccesso, e da potere in questa misura far sì (*per la prima parte di questa prop.*) che l'attitudine del corpo non sia diminuita; e quindi il dolore, in tale misura, sarà buono. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 44

L'amore e la cupidità possono avere un eccesso.

Dimostrazione

L'amore è una letizia (*per la def. 6 degli affetti*) accompagnata dall'idea d'una causa esterna: quindi il solletico (*per lo scol. della prop. 11 della III parte*), che è accompagnato dall'idea d'una causa esterna, è un amore; e perciò l'amore (*per la prop. preced.*) può avere un eccesso. La cupidità, poi, è tanto

major, quo affectus, ex quo oritur, major est (*per Prop. 37. p. 3.*). Quare ut affectus (*per Prop. 6. hujus*) reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti Propositione titillationem habere ostendimus. *Q. e. d.*

Scholium

Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius, quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam corporis partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et mentem in sola unius objecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno, eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici, ut, quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus, vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam, vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At cum avarus de nulla alia re, quam de lucro, vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria, etc., hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse, et odio digni aestimantur. Sed revera avaritia, ambitio, libido, etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

PROPOSITIO XLV

Odium nunquam potest esse bonum.

maggiore, quanto maggiore è l'affetto da cui nasce (*per la prop. 37 della III parte*). Perciò, come un affetto (*per la prop. 6 di questa parte*) può superare le altre azioni dell'uomo, così pure la cupidità, nata da questo affetto, può superare le altre cupidità, e quindi potrà avere il medesimo eccesso che ha il solletico, come abbiamo mostrato nella proposizione precedente. *C. d. d.*

Scolio

L'ilarità, che ho detto buona, è più facilmente concepita che osservata. Gli affetti, infatti, da cui quotidianamente siamo combattuti si riferiscono perlopiù a qualche parte del corpo che è affetta più delle altre; e perciò gli affetti hanno per la maggior parte un eccesso, e trattengono tanto la mente nella considerazione d'un solo oggetto che essa non può pensare ad altri oggetti; e benché gli uomini siano soggetti a più affetti, e quindi raramente se ne trovino di quelli che sono combattuti da un solo e medesimo affetto, non mancano tuttavia coloro a cui rimane ostinatamente attaccato un solo e medesimo affetto. Vediamo, infatti, che gli uomini sono talora affetti da un solo oggetto in modo da credere di averlo dinanzi, anche se esso non è presente; e quando ciò accade a un uomo che non è addormentato, noi diciamo che costui vaneggia o è pazzo; né meno pazzi sono ritenuti, perché sogliono eccitare il riso, quelli che bruciano d'amore, e notte e giorno sognano soltanto la loro amante o la loro meretrice. Al contrario, quando l'avaro non pensa ad altro che al guadagno e al denaro, e l'ambizioso alla gloria ecc., questi non sono ritenuti pazzi, perché sogliono essere molesti e sono ritenuti meritevoli di odio. Ma, in realtà, l'avarizia, l'ambizione, la libidine ecc. sono specie di delirio, benché non siano annoverate tra le malattie.

PROPOSIZIONE 45

L'odio non può mai essere buono.

Demonstratio

Hominem, quem odimus, destruere conamur (*per Prop. 39. p. 3.*), hoc est (*per Prop. 37. hujus*), aliquid conamur, quod malum est. Ergo, etc. *Q. e. d.*

Scholium I

Nota, me hic, et in seqq. per *odium* illud tantum intelligere, quod est erga homines.

Corollarium I

Invidia, irrisio, contemptus, ira, vindicta, et reliqui affectus, qui ad odium referuntur, vel ex eodem oriuntur, mali sunt, quod etiam ex *Prop. 39. p. 3. et Prop. 37.* hujus patet.

Corollarium II

Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in civitate injustum est. Quod etiam patet ex *Prop. 39. p. 3.* et ex Defin. turpis, et injusti, quas vide in *Schol. Prop. 37. hujus.*

Scholium II

Inter *irrisionem* (quam in *Coroll. I.* malam esse dixi), et *risum* magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et jocus, mera est laetitia; adeoque modo excessum non habeat, per se bonus est (*per Prop. 41. hujus*). Nihil profecto nisi torva, et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem, et sitim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus, mea impotentia, et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum, et alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majore laetitia

Dimostrazione

Noi ci sforziamo di distruggere l'uomo che odiamo (*per la prop. 39 della III parte*); cioè (*per la prop. 37 di questa parte*) ci sforziamo di fare qualche cosa che è cattiva. Dunque ecc. *C. d. d.*

Scolio

Nota che in questa proposizione e nelle proposizioni seguenti io intendo per *odio* soltanto l'odio verso gli uomini.

Corollario 1

L'invidia, l'irrisione, l'ira, la vendetta e gli altri affetti che si riferiscono all'odio o che ne nascono sono cattivi, il che è pure evidente dalla *prop. 39 della III parte* e dalla *prop. 37 di questa parte*.

Corollario 2

Tutto ciò che appetiamo perché siamo affetti da odio è turpe e ingiusto nello Stato. Ciò è pure chiaro dalla *prop. 39 della III parte* e dalle definizioni del turpe e dell'ingiusto, che si possono vedere negli *scol. della prop. 37 di questa parte*.

Scolio

Tra l'*irrisione* (che nel *cor. 1* ho detto cattiva) e il *riso* riconosco una grande differenza. Il riso, infatti, come anche lo scherzo, è una semplice letizia; e perciò, purché non sia eccessivo, è di per sé buono (*per la prop. 41 di questa parte*). Nulla, invero, se non una torva e triste superstizione, proibisce di prendersi diletto. Perché, infatti, conviene meglio estinguere la fame e la sete che scacciare la melanconia? Questa è la mia regola, e così io ho disposto il mio animo. Nessun nume, o altro, se non è invidioso, trae piacere della mia impotenza e dal mio incomodo, e ci attribuisce a virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e altre cose siffatte che sono segni d'un animo impotente; ma, al contrario, quanto maggiore è la letizia

afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti, et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est moderato, et suavi cibo, et potu se reficere, et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent, et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum, et cum nostris principiis, et cum communi praxi optime convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est, et omnibus modis commendanda, nec opus est de his clarius, neque prolixius agere.

PROPOSITIO XLVI

Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum, etc. amore contra, sive generositate compensare.

Demonstratio

Omnes odii affectus mali sunt (*per Coroll. 1. praeced. Prop.*); adeoque, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur (*per Prop. 19. hujus*), et consequenter (*per Prop. 37. hujus*) conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. At odium odio reciproco augetur,

da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, cioè tanto più è necessario che partecipiamo della natura divina. È dunque proprio dell'uomo saggio servirsi delle cose e trarne diletto per quanto è possibile (non già sino alla nausea, perché ciò non significa prender diletto). È proprio dell'uomo saggio, dico, ristorarsi e rinforzarsi con cibi e bevande moderati e gradevoli, come anche con odori, con l'amenità delle piante verdeggianti, con gli ornamenti, con la musica, coi giochi che esercitano il corpo, con gli spettacoli teatrali, e con altre cose siffatte delle quali ciascuno si può servire senz'alcun danno altrui. Giacché il corpo umano è composto di moltissime parti di natura diversa, le quali hanno bisogno continuamente d'un alimento nuovo e vario affinché tutto il corpo sia ugualmente atto a tutto ciò che può seguire dalla sua natura, e, di conseguenza, affinché la mente sia ugualmente atta a comprendere più cose contemporaneamente. Questo metodo di vita si accorda benissimo tanto coi nostri principi quanto con la pratica comune; questa maniera di vivere, quindi, se pur mai alcun'altra, è la migliore di tutte, e dev'essere raccomandata in tutti i modi, e non vi è bisogno di trattare più chiaramente né più ampiamente questo argomento.

PROPOSIZIONE 46

Chi vive sotto la guida della ragione si sforza, per quanto può, di compensare l'odio, l'ira, il disprezzo ecc. di un altro uomo verso di lui con l'amore, ossia con la generosità.

Dimostrazione

Tutti gli affetti di odio sono cattivi (*per il cor. 1 della prop. preced.*); e perciò chi vive sotto la guida della ragione si sforzerà, per quanto può, di non essere agitato da affetti di odio (*per la prop. 19 di questa parte*), e quindi (*per la prop. 37 di questa parte*) si sforzerà affinché neanche altri provino questi affetti. Ma l'odio è accresciuto dall'odio reciproco,

et amore contra extingui potest (*per Prop. 43. p. 3.*), ita ut odium in amorem transeat (*per Prop. 44. p. 3.*). Ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius odium, etc. amore contra compensare conabitur, hoc est, generositate (*cujus Defin. vide in Schol. Prop. 59. p. 3.*). *Q. e. d.*

Scholium

Qui injurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus, et secure pugnat; aeque facile pluribus hominibus, ac uni resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium; quae omnia adeo clare ex solis amoris, et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

PROPOSITIO XLVII

Spei, et metus affectus non possunt esse per se boni.

Demonstratio

Spei, et metus affectus sine tristitia non dantur. Nam metus est (*per 13. Aff. Defin.*) tristitia; et spes (*vide Explicat. 12. et 13. Affect. Defin.*) non datur sine metu, ac proinde (*per Prop. 41. hujus*) hi affectus non possunt esse per se boni, sed tantum quatenus laetitiae excessum coërcere possunt (*per Prop. 43. hujus*) *Q. e. d.*

Scholium

Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum, et mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam securitas, desperatio, gaudium, et conscientiae morsus

e può essere, invece, estinto dall'amore (*per la prop. 43 della III parte*), in modo da mutarsi in amore (*per la prop. 44 della III parte*). Dunque chi vive sotto la guida della ragione si sforzerà di compensare l'odio ecc. altrui con l'amore, cioè con la generosità (*vedine la def. nello scol. della prop. 59 della III parte*). *C. d. d.*

Scolio

Chi vuole vendicarsi delle offese ricambiando l'odio vive senza dubbio miseramente. Chi invece cerca di vincere l'odio con l'amore combatte veramente nella letizia e nella sicurezza; resiste così facilmente a più uomini come a uno solo, e ha bisogno il meno possibile dell'aiuto della fortuna. E quelli che egli vince cedono a lui lietamente, non già per mancanza, ma per aumento di forza; e tutte queste cose seguono così chiaramente dalle sole definizioni dell'amore e dell'intelletto che non vi è bisogno di dimostrarle a una a una.

PROPOSIZIONE 47

Gli affetti della speranza e della paura non possono essere buoni di per sé.

Dimostrazione

Non vi sono affetti di speranza e di paura senza tristezza. La paura, infatti, è una tristezza (*per la def. 13 degli affetti*), e non vi è speranza senza paura (*vedi le spiegazioni delle def. 12 e 13 degli affetti*); e quindi (*per la prop. 41 di questa parte*) questi affetti non possono essere buoni di per sé, ma solo in quanto possono frenare gli eccessi della letizia (*per la prop. 43 di questa parte*). *C. d. d.*

Scolio

A ciò si aggiunge che questi affetti indicano un difetto di conoscenza e un'impotenza della mente; e per questa ragione anche la sicurezza, la disperazione, il gaudio e il rimorso

animi impotentis sunt signa. Nam, quamvis securitas, et gaudium affectus sint laetitiae, tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe spem, et metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis spe minus pendere, et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

PROPOSITIO XLVIII

Affectus existimationis, et despectus semper mali sunt.

Demonstratio

Hi enim affectus (*per 21. et 22. Affect. Defin.*) rationi repugnant; adeoque (*per Prop. 26. et 27. hujus*) mali sunt. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XLIX

Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.

Demonstratio

Si videmus, aliquem de nobis plus justo prae amore sentire, facile gloriabimur (*per Schol. Prop. 41. p. 3.*), sive laetitia afficiemur (*per 30. Affect. Defin.*); et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (*per Prop. 25. p. 3.*); atque adeo de nobis prae amore nostri plus justo sentiemus, hoc est (*per 28. Affect. Defin.*), facile superbiemus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO L

Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala, et inutilis est.

sono segni d'un animo impotente. Sebbene, infatti, la sicurezza e il gaudio siano affetti di letizia, suppongono tuttavia una tristezza antecedente, cioè la speranza e la paura. Quanto più, dunque, ci sforziamo di vivere sotto la guida della ragione, tanto più ci sforziamo di dipendere meno dalla speranza e di liberarci dalla paura, e di comandare alla fortuna, per quanto possiamo, e di dirigere le nostre azioni secondo il consiglio certo della ragione.

PROPOSIZIONE 48

Gli affetti di stima e di disprezzo sono sempre cattivi.

Dimostrazione

Questi affetti, infatti (*per le def. 21 e 22 degli affetti*), sono contrari alla ragione; e quindi (*per le prop. 26 e 27 di questa parte*) sono cattivi. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 49

La stima rende facilmente superbo l'uomo che è stimato.

Dimostrazione

Se vediamo che qualcuno per amore ci tiene di conto più del giusto, noi ci glorieremo facilmente (*per lo scol. della prop. 41 della III parte*), cioè saremo affetti da letizia (*per la def. 30 degli affetti*); e crederemo facilmente al bene che sentiamo predicare di noi (*per la prop. 25 della III parte*); e perciò noi, per amore di noi stessi, ci terremo di conto più del giusto, cioè (*per la def. 28 degli affetti*), facilmente insuperbiremo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 50

La commiserazione, in un uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile.

Demonstratio

Commiseratio enim (*per 18. Affect. Defin.*) tristitia est; ac proinde (*per Prop. 41. hujus*) per se mala; bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cujus nos miseret, a miseria liberare conamur (*per Coroll. 3. Prop. 27. p. 3.*), ex solo rationis dictamine facere cupimus (*per Prop. 37. hujus*), nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (*per Prop. 27. hujus*); atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est, et inutilis. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.

Scholium

Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi, et secundum aeternas naturae leges, et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu, aut contemptu dignum sit, nec cujusquam miserebitur; sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur, et alterius miseria, vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam, qui nec ratione, nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur; nam (*per Prop. 27. p. 3.*) homini dissimilis esse videtur.

Dimostrazione

La commiserazione, infatti (*per la def. 18 degli affetti*), è una tristezza; e quindi (*per la prop. 41 di questa parte*) è di per sé cattiva; il bene poi che ne segue, il fatto, cioè, che noi ci sforziamo di liberare dalla sua miseria l'uomo che commiseriamo (*per il cor. 3 della prop. 27 della III parte*), noi desideriamo farlo per il solo dettame della ragione (*per la prop. 37 di questa parte*), e non possiamo fare alcunché, che sappiamo con certezza essere buono, se non per il solo dettame della ragione (*per la prop. 27 di questa parte*); e quindi la commiserazione in un uomo che vive sotto la guida della ragione è di per sé cattiva e inutile. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che l'uomo il quale vive sotto il dettame della ragione si sforza, per quanto può, di non essere toccato da commiserazione.

Scolio

Chi sa veramente che tutto segue dalla necessità della natura divina, e accade secondo le leggi e le regole eterne della natura, costui senza dubbio non troverà nulla che sia degno di odio, di riso o di disprezzo, né avrà commiserazione di nessuno; ma, per quanto la virtù umana lo permette, si sforzerà di agir bene, come si dice, e di essere lieto. A ciò si aggiunge che colui che è facilmente toccato da commiserazione, e che si commuove per la miseria o per le lacrime altrui, spesso fa cose di cui dopo si pente; tanto perché noi per affetto non facciamo nulla che sappiamo con certezza essere buono, quanto perché facilmente siamo ingannati da lacrime false. E qui parlo esplicitamente di un uomo che vive sotto il comando della ragione. Giacché colui che non è mosso né dalla ragione né dalla commiserazione a essere di aiuto agli altri giustamente è detto inumano, perché (*per la prop. 27 della III parte*) appare non simile a un uomo.

PROPOSITIO LI

Favor rationi non repugnat; sed cum eadem convenire, et ab eadem oriri potest.

Demonstratio

Est enim favor amor erga illum, qui alteri benefecit (*per 19. Affect. Defin.*), atque adeo ad mentem referri potest, quatenus haec agere dicitur (*per Prop. 59. p. 3.*), hoc est (*per Prop. 3. p. 3.*), quatenus intelligit, ac proinde cum ratione convenit, etc. *Q. e. d.*

Aliter

Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (*per Prop. 37. hujus*); quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus juvatur, hoc est (*per Schol. Prop. 11. p. 3.*), laetabitur, idque (*ex Hypothesi*) concomitante idea illius, qui alteri benefecit, ac proinde (*per 19. Affect. Defin.*) ei favet. *Q. e. d.*

Scholium

Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (*vide 20. Affect. Defin.*), est necessario mala (*per Prop. 45. hujus*); sed notandum, quod quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri injuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit.

PROPOSITIO LII

Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari.

PROPOSIZIONE 51

Il favore non è contrario alla ragione, ma si può accordare con essa e derivarne.

Dimostrazione

Il favore è, infatti, un amore verso colui che ha fatto del bene a un altro (*per la def. 19 degli affetti*), e perciò si può riferire alla mente, in quanto si dice che questa è attiva (*per la prop. 59 della III parte*), cioè (*per la prop. 3 della III parte*) in quanto conosce, e quindi s'accorda con la ragione ecc. *C. d. d.*

Altrimenti

Chi vive sotto la guida della ragione desidera per gli altri il bene che appetisce per sé (*per la prop. 37 di questa parte*); quindi, il suo sforzo di far del bene è assecondato dal fatto che vede qualcuno far del bene a un altro, cioè (*per lo scol. della prop. 11 della III parte*) si allieterà, e ciò (*per ipotesi*) con l'accompagnamento dell'idea di colui che ha fatto del bene a un altro; e quindi (*per la def. 19 degli affetti*) è a lui favorevole. *C. d. d.*

Scolio

L'indignazione, com'è da noi definita (*vedi la def. 20 degli affetti*), è necessariamente cattiva (*per la prop. 45 di questa parte*); ma si deve notare che quando il potere supremo dello Stato, per desiderio di mantenere la pace, punisce, com'è suo dovere, un cittadino che ha fatto un'ingiustizia a un altro, io non dico che esso si indigni contro questo cittadino, perché esso lo punisce non già eccitato dall'odio, per perderlo, ma spinto dal rispetto della legge.

PROPOSIZIONE 52

La soddisfazione di se stesso può derivare dalla ragione, e solo quella soddisfazione che deriva dalla ragione è la più grande che si possa dare.

Demonstratio

Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur (*per 25. Affect. Defin.*). At vera hominis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio (*per Prop. 3. p. 3.*), quam homo clare, et distincte contemplatur (*per Prop. 40. et 43. p. 2.*). Ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare, et distincte sive adaequate percipit, nisi ea, quae ex ipsius agendi potentia sequuntur (*per Defin. 2. p. 3.*), hoc est (*per Prop. 3. p. 3.*), quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur; adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur. *Q. e. d.*

Scholium

Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (*ut Prop. 25. hujus ostendimus*) nemo suum esse alicujus finis causa conservare conatur; et quia haec acquiescentia magis magisque fovetur, et corroboratur laudibus (*per Coroll. Prop. 53. p. 3.*), et contra (*per Coroll. Prop. 55. p. 3.*) vituperio magis magisque turbatur; ideo gloria maxime ducimur, et vitam cum probro vix ferre possumus.

PROPOSITIO LIII

Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.

Demonstratio

Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (*per 26. Affect. Defin.*). Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit,

Dimostrazione

La soddisfazione di se stesso è una letizia nata dal fatto che l'uomo considera se stesso e la sua potenza d'agire (*per la def. 25 degli affetti*). Ma la vera potenza d'agire dell'uomo o la sua virtù è la ragione stessa (*per la prop. 3 della III parte*) che l'uomo considera chiaramente e distintamente (*per le prop. 40 e 43 della II parte*). Dunque la soddisfazione di se stesso deriva dalla ragione. Inoltre l'uomo, mentre considera se stesso, non percepisce nulla chiaramente e distintamente, cioè adeguatamente, se non ciò che segue dalla sua potenza d'agire (*per la def. 2 della III parte*), cioè (*per la prop. 3 della III parte*) ciò che segue dalla sua potenza di conoscere; e perciò solo da questa considerazione deriva la più grande soddisfazione che si possa dare. *C. d. d.*

Scolio

La soddisfazione di se stesso è veramente la cosa suprema che possiamo sperare. Nessuno, infatti (*come abbiamo mostrato nella prop. 25 di questa parte*), si sforza di conservare il suo essere in vista di qualche fine; e poiché questa soddisfazione è alimentata e corroborata sempre più dalle lodi (*per il cor. della prop. 53 della III parte*), e al contrario (*per il cor. della prop. 55 della III parte*) è sempre più turbata dal biasimo, perciò noi siamo soprattutto guidati dalla gloria, e difficilmente possiamo sopportare una vita nell'obbrobrio.

PROPOSIZIONE 52

L'umiltà non è una virtù, cioè non deriva dalla ragione.

Dimostrazione

L'umiltà è una tristezza che nasce dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza (*per la def. 26 degli affetti*). Ma in quanto l'uomo conosce se stesso mediante la vera ragione, in tanto si suppone che egli conosca chiaramente la sua essenza, cioè (*per la prop. 7 della III parte*) la sua potenza. Se dunque l'uomo, mentre considera se stesso, percepisce una qualche sua impotenza,

id non ex eo est, quod se intelligit, sed (*ut Prop. 55. p. 3. ostendimus*) ex eo, quod ipsius agendi potentia coërcetur. Quod si supponamus, hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cujus cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit, sive (*per Prop. 26. hujus*) quod ipsius agendi potentia juvatur. Quare humilitas, seu tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione, seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LIV

Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est.

Demonstratio

Hujus prima pars demonstratur, ut praecedens Propositio. Secunda autem ex sola hujus affectus Definitione (*vide 27. Affect. Defin.*) patet. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur.

Scholium

Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas, et poenitentia, et praeter hos spes, et metus plus utilitatis, quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam, si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, qui vinculis conjungi, constringique possent? Terret vulgus, nisi metuat; quare non mirum, quod

ciò non avviene perché egli conosce se stesso, ma (*come abbiamo mostrato nella prop. 55 della III parte*) perché la sua potenza d'agire è ostacolata. Se poi supponiamo che l'uomo concepisca la sua impotenza perché conosce qualche cosa più potente di lui, mediante la quale conoscenza egli determina la sua potenza d'agire, allora noi non concepiamo altro se non che l'uomo conosce se stesso distintamente, ossia (*per la prop. 26 di questa parte*) che la sua potenza d'agire è assecondata. Quindi l'umiltà, ossia la tristezza che nasce dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza, non deriva da una considerazione vera, ossia dalla ragione, e non è una virtù, ma una passione. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 54

Il pentimento non è una virtù, ossia non deriva dalla ragione; ma chi si pente di ciò che ha fatto è doppiamente misero, ossia impotente.

Dimostrazione

La prima parte di questa proposizione si dimostra come la proposizione precedente. La seconda, poi, è evidente dalla sola definizione di quest'affetto (*vedi la def. 27 degli affetti*). Chi, infatti, si pente di ciò che ha fatto in primo luogo si fa vincere da una cattiva cupidità, e poi dalla tristezza.

Scolio

Poiché gli uomini raramente vivono secondo il dettame della ragione, questi due affetti, cioè l'umiltà e il pentimento, e, oltre a essi, la speranza e la paura, arrecano più utilità che danno; quindi, se è vero che non si può fare a meno di peccare, è preferibile peccare da questo lato. Se, infatti, gli uomini d'animo impotente fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero e non avessero paura di nulla, come potrebbero essere congiunti e stretti insieme con vincoli? Il volgo è terribile se non ha paura; non vi è perciò da stupirsi che

prophetae qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam, et reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius, quam alii, duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint, et beatorum vita fruantur.

PROPOSITIO LV

Maxima superbia, vel abjectio est maxima sui ignorantia.

Demonstratio

Patet ex *28. et 29. Affect. Defin.*

PROPOSITIO LVI

Maxima superbia, vel abjectio maximam animi impotentiam indicat.

Demonstratio

Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (*per Coroll. Prop. 22. hujus*), idque ex ductu rationis (*per Prop. 24. hujus*). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (*per Prop. 24. hujus*), et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (*per Prop. 43. p. 2.*); qui itaque se ipsum, et consequenter (*ut jam jam ostendimus*) omnes virtutes maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (*ut ex Defin. 8. hujus patet*), maxime animo est impotens; atque adeo (*per Prop. praeced.*) maxima superbia, vel abjectio maximam animi impotentiam indicat. *Q. e. d.*

i profeti, i quali badavano non all'utilità di pochi, ma all'utilità comune, abbiano tanto raccomandato l'umiltà, il pentimento e il rispetto. E in verità quelli che sono soggetti a questi affetti possono essere guidati molto più facilmente di altri a vivere finalmente sotto la guida della ragione, cioè a essere liberi e a godere della vita dei beati.

PROPOSIZIONE 55

Massima superbia, o massima abiezione, è massima ignoranza di sé.

Dimostrazione

È evidente dalle *def. 28 e 29 degli affetti*.

PROPOSIZIONE 56

Massima superbia e massima abiezione sono segni di massima impotenza d'animo.

Dimostrazione

Il primo fondamento della virtù è conservare il proprio essere (*per il cor. della prop. 22 di questa parte*), e ciò sotto la guida della ragione (*per la prop. 24 di questa parte*). Chi, dunque, ignora se stesso ignora il fondamento di tutte le virtù, e conseguentemente tutte le virtù. Inoltre, agire per virtù non è altro che agire sotto la guida della ragione (*per la prop. 25 di questa parte*), e chi agisce sotto la guida della ragione deve necessariamente sapere di agire sotto la guida della ragione (*per la prop. 43 della II parte*). Chi più, dunque, ignora se stesso e, conseguentemente (*come abbiamo mostrato or ora*), tutte le virtù, costui meno agisce per virtù, cioè (*com'è evidente per la def. 8 di questa parte*) è in massimo grado d'animo impotente; e perciò (*per la prop. preced.*) la massima superbia e la massima abiezione sono segni della massima impotenza d'animo. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc clare sequitur, superbos, et abjectos maxime affectibus esse obnoxios.

Scholium

Abjectio tamen facilius corrigi potest, quam superbia, quandoquidem haec laetitiae, illa autem tristitiae est affectus; atque adeo (*per Prop. 18 hujus*) haec illa fortior est.

PROPOSITIO LVII

Superbus parasitorum, seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.

Demonstratio

Superbia est laetitia orta ex eo, quod homo de se plus justo sentit (*per 28. et 6. Affect. Defin.*), quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (*vide Schol. Prop. 13. p. 3.*); adeoque superbi parasitorum, vel adulatorum (*horum Definitiones omisi, quia nimis noti sunt*) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis, ut par est, sentiunt, fugient. *Q. e. d.*

Scholium

Nimis longum foret, hic omnia superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi; sed nullis minus, quam affectibus amoris, et misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus justo sentit, atque adeo hoc sensu superbia definienda est, quod sit laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et abjectio huic superbiae contraria definienda esset tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito

Corollario

Da ciò segue in modo chiarissimo che i superbi e gli abietti sono in sommo grado soggetti agli affetti.

Scolio

L'abiezione, tuttavia, si può correggere più facilmente che la superbia; giacché questa è un affetto di letizia, mentre quella è un affetto di tristezza, e perciò (*per la prop. 18 di questa parte*) la seconda è più forte della prima.

PROPOSIZIONE 57

Il superbo ama la presenza dei parassiti, o degli adulatori, e odia, invece, quella dei generosi.

Dimostrazione

La superbia è una letizia nata dal fatto che l'uomo tiene di conto se stesso più del giusto (*per le def. 28 e 6 degli affetti*); l'uomo superbo si sforzerà, per quanto può, di alimentare questa opinione (*vedi lo scol. della prop. 13 della III parte*); e perciò i superbi ameranno la presenza dei parassiti ossia degli adulatori (*ho omesso le definizioni di costoro perché essi sono troppo noti*), e fuggiranno quella dei generosi che li tengono di conto quanto è giusto. *C. d. d.*

Scolio

Sarebbe cosa troppo lunga enumerare qui tutti i mali della superbia, giacché i superbi sono soggetti a tutti gli affetti, ma a nessuno meno che agli affetti di amore e di misericordia. Ma qui non si deve tacere minimamente che è detto superbo anche colui che tiene di conto gli altri meno del giusto, e perciò la superbia si deve definire nel senso che essa è una letizia nata dalla falsa opinione per cui un uomo si crede superiore agli altri. E l'abiezione contraria a questa superbia si dovrebbe definire come una tristezza nata dalla falsa opinione per cui un uomo si crede inferiore agli altri. Ma ciò posto,

facile concipimus, superbum necessario esse invidum (*vide Schol. Prop. 55. p. 3.*), et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur, nec facile eorum odium amore, aut beneficio vinci (*vide Schol. Prop. 41. p. 3.*), et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo ejus impotenti morem gerunt, et ex stulto insanum faciunt.

Abjectio, quamvis superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. Nam, quandoquidem ejus tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia, seu virtute judicat, levabitur ergo ejus tristitia, hoc est, laetabitur, si ejus imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: *solamen miseris socios habuisse malorum*, et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit; unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni, quam abjecti; et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abjectionem laudent, eaque glorientur; sed ita, ut tamen abjecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur, quam ex natura trianguli, quod ejus tres anguli aequales sint duobus rectis; et jam dixi me hos, et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cujus homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia, et absurda facta narrare, non autem rerum naturam, et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in Praefatione Partis Tertiae dixi, humanos affectus, eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sane humani affectus, si non humanam, naturae saltem potentiam, et artificium non minus indicant, quam multa alia, quae admiramur, quorumque contemplatione delectamur.

noi concepiamo facilmente che il superbo è necessariamente invidioso (*vedi lo scol. della prop. 55 della III parte*), e ha più in odio quelli che più sono lodati per le loro virtù; che il suo odio contro di questi non è facilmente vinto dall'amore o dal beneficio (*vedi lo scol. della prop. 41 della III parte*); e che si compiace solo della presenza di quelli che assecondano il suo animo impotente e che da stolto lo rendono pazzo.

Benché l'abiezione sia contraria alla superbia, tuttavia l'abietto è vicinissimo al superbo. Infatti, poiché la sua tristezza nasce dal fatto che egli giudica la propria impotenza dalla potenza, ossia dalla virtù, degli altri, la sua tristezza sarà alleggerita, cioè egli si allieterà, se la sua immaginazione sarà intenta a considerare i vizi degli altri; donde è nato quel proverbio: *è un sollievo per i miseri avere dei compagni di sventura*; e al contrario si rattristerà tanto più quanto più si sarà creduto inferiore agli altri; dal che viene che non vi sono uomini più inclini all'invidia che gli abietti, e che questi si sforzano, soprattutto, di osservare le azioni degli uomini più per censurarle che per correggerle, e infine che essi lodano soltanto l'abiezione e se ne gloriano, ma in modo, tuttavia, da continuare ad apparire abietti. E tali cose seguono da quest'affetto così necessariamente come dalla natura del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti; e io ho già detto che chiamo cattivi questi affetti e quelli che a essi assomigliano in quanto tengo conto soltanto dell'utilità umana. Ma le leggi della natura riguardano l'ordine comune della natura, della quale l'uomo è una parte; ciò io ho voluto far notare di passaggio affinché nessuno creda che io qui abbia voluto raccontare i vizi, e le azioni assurde degli uomini, e non già dimostrare la natura e le proprietà delle cose. Come ho detto, infatti, nella prefazione della terza parte, io considero gli affetti umani e le loro proprietà nella stessa maniera che le altre cose naturali. E senza dubbio gli affetti umani indicano la potenza e l'arte, se non dell'uomo, almeno della natura non meno di quel che le indichino molte altre cose che ammiriamo e della cui considerazione ci dilettiamo.

Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae iisdem damnum inferunt.

PROPOSITIO LVIII

Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.

Demonstratio

Patet ex *30. Affect. Defin.* et ex definitione honesti, quam vide in *Schol. 1. Prop. 37. hujus.*

Scholium

Vana, quae dicitur, *gloria* est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur, eaque cessante, cessat ipsa acquiescentia, hoc est (*per Schol. Prop. 52. hujus*), summum bonum, quod unusquisque amat; unde fit, ut qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius, et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimit, ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocunque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria, seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

Quae de pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de misericordia, et poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod ut commiseratio, sic etiam pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat, homini, qui pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi, sicut dolor, qui eatenus *bonus* dicitur, quatenus indicat,

Ma continuo a notare circa gli affetti ciò che agli uomini apporta utilità e ciò che a essi arreca danno.

PROPOSIZIONE 58

La gloria non è contraria alla ragione, ma può derivarne.

Dimostrazione

Ciò è evidente dalla *def. 30 degli affetti* e dalla definizione dell'onesto, che si può vedere nello *scol. 1 della prop. 37 di questa parte*.

Scolio

Ciò che si chiama *vanagloria* è una soddisfazione di noi stessi, alimentata soltanto dall'opinione del volgo; cessando questa opinione, cessa la soddisfazione stessa, cioè (*per lo scol. della prop. 52 di questa parte*) il sommo bene amato da ciascuno; dal che viene che colui che si gloria dell'opinione del volgo, tormentato da un affanno quotidiano, si sforza, si affatica e fa tentativi per conservare la sua reputazione. Il volgo, infatti, è mutevole e incostante, e perciò, se la reputazione non è conservata, presto svanisce; anzi, poiché tutti desiderano accaparrarsi gli applausi del volgo, facilmente ciascuno soffoca la reputazione d'un altro; e poiché si contende intorno a ciò che è stimato il sommo bene, da ciò nasce un'enorme sete di opprimersi a vicenda in qualunque modo, e chi alla fine riesce vincitore si gloria più d'aver nuociuto agli altri, che d'aver giovato a se stesso. Questa gloria, dunque, ossia questa soddisfazione, è veramente vana, perché è inconsistente.

Ciò che si deve osservare della vergogna si ricava facilmente da ciò che abbiamo detto della misericordia e del pentimento. Aggiungo soltanto che, come la commiserazione, così anche la vergogna, benché non sia una virtù, è tuttavia buona, in quanto indica, nell'uomo che arrossisce di vergogna, una cupidità di vivere onestamente; alla stessa maniera che il dolore, il quale in tanto si dice *buono*, in quanto indica

partem laesam nondum esse putrefactam; quare, quamvis homo, quem facti alicujus pudet, revera sit tristis, est tamen perfectior impudenti, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

Atque haec sunt, quae de affectibus laetitiae, et tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae, aut malae sunt, quatenus ex bonis, aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, caecae sunt (*ut facile colligitur ex iis, quae in Schol. Prop. 44. hujus diximus*), nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut jam paucis ostendam.

PROPOSITIO LIX

Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

Demonstratio

Ex ratione agere nihil aliud est (*per Prop. 3. et Defin. 2. p. 3.*) quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur. At tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit, vel coërcet (*per Prop. 41. hujus*); ergo ex hoc affectu ad nullam actionem possumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea laetitia eatenus mala est, quatenus impedit, quominus homo ad agendum sit aptus (*per Prop. 41. et 43. hujus*), atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur, vel juvatur), nec passio est, nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur,

che la parte offesa non è ancora putrefatta; quindi, benché l'uomo che si vergogna di ciò che ha fatto sia veramente triste, tuttavia egli è migliore dell'impudente, che non ha alcuna cupidità di vivere onestamente.

Queste sono le osservazioni che mi sono proposto di fare sugli affetti di letizia e di tristezza. Per quel che riguarda le cupidità, queste sono certamente buone o cattive secondo che nascano da affetti buoni o cattivi. Ma tutte, in quanto si generano in noi da affetti che sono passioni, sono cieche (*come risulta facilmente da ciò che abbiamo detto nello scol. della prop. 44 di questa parte*), e non sarebbero di alcun uso, se gli uomini potessero essere facilmente indotti a vivere secondo il solo dettame della ragione, come ora mostrerò in poche parole.

PROPOSIZIONE 59

A tutte le azioni a cui siamo determinati da un affetto che è una passione, noi, indipendentemente da esso, possiamo essere determinati dalla ragione.

Dimostrazione

Agire secondo ragione non è altro (*per la prop. 3 e per la def. 2 della III parte*) se non fare quelle azioni che seguono dalla necessità della nostra natura, considerata in sé sola. Ma la tristezza è cattiva in quanto diminuisce o ostacola questa potenza d'agire (*per la prop. 41 di questa parte*); dunque noi non possiamo essere determinati da quest'affetto ad alcun'azione che non potremmo fare se fossimo guidati dalla ragione. Inoltre la letizia è cattiva solo in quanto impedisce che l'uomo sia atto ad agire (*per le prop. 41 e 43 di questa parte*); e quindi anche per questo noi non possiamo essere determinati ad alcun'azione che non potremmo fare se fossimo guidati dalla ragione. Infine, in quanto la letizia è buona, essa si accorda con la ragione (perché consiste nel fatto che la potenza d'agire dell'uomo è accresciuta o assecondata); ed è una passione solo in quanto la potenza d'agire dell'uomo non è accresciuta

ut se, suasque actiones adaequate concipiat (*per Prop. 3. p. 3. cum ejus Schol.*). Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas jam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset. At omnes affectus ad laetitiam, tristitiam, vel cupiditatem referuntur (*vide Explicat. 4. Affect. Defin.*), et cupiditas (*per 1. Affect. Defin.*) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus; ergo ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci. *Q. e. d.*

Aliter

Actio quaecunque eatenus dicitur *mala*, quatenus ex eo oritur, quod odio, aut aliquo malo affectu affecti sumus (*vide Coroll. 1. Prop. 45. hujus*). At nulla actio, in se sola considerata, bona, aut mala est (*ut in Praefatione hujus ostendimus*): sed una, eademque actio jam bona, jam mala est; ergo ad eandem actionem, quae jam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (*per Prop. 19. hujus*). *Q. e. d.*

Scholium

Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio, quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque homo ira, vel odio commotus, determinatur ad claudendam manum, vel brachium movendum, id, ut in Parte Secunda ostendimus, fit, quia una, eademque actio potest jungi quibuscunque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare, et distincte concipimus, ad unam, eandemque actionem determinari possumus.

sino al punto che egli concepisca adeguatamente sé e le sue azioni (*per la prop. 3 della III parte col suo scol.*). Quindi se l'uomo affetto da letizia fosse condotto a una perfezione così grande da concepire adeguatamente sé e le sue azioni, egli sarebbe atto, anzi più atto, alle medesime azioni a cui è ora determinato da affetti che sono passioni. Ma tutti gli affetti si riducono alla letizia, alla tristezza o alla cupidità (*vedi la spiegazione della def. 4 degli affetti*), e la cupidità (*per la def. 1 degli affetti*) non è altro che lo stesso sforzo di agire; dunque a tutte le azioni cui siamo determinati da un affetto che è una passione, noi possiamo, indipendentemente da esso, essere condotti dalla sola ragione. *C. d. d.*

Altrimenti

Un'azione qualsiasi è detta *cattiva* in quanto nasce dal fatto che siamo affetti da odio o da qualche affetto cattivo (*vedi il cor. 1 della prop. 45 di questa parte*). Nessun'azione però, considerata in sé sola, è buona o cattiva (*come abbiamo mostrato nella prefazione di questa parte*), ma una sola e medesima azione è ora buona ora cattiva; dunque noi possiamo essere condotti dalla ragione (*per la prop. 19 di questa parte*) alla medesima azione che attualmente è cattiva, cioè nasce da un affetto cattivo. *C. d. d.*

Scolio

Ciò si spiega più chiaramente con un esempio. L'azione di percuotere, in quanto è considerata fisicamente e noi teniamo conto solo che un uomo alza il braccio, chiude la mano e muove in giù con forza tutto il braccio, è una virtù che si concepisce mediante la struttura del corpo umano. Se dunque un uomo, eccitato dall'ira o dall'odio, è determinato a chiudere la mano o a muovere il braccio, ciò, come abbiamo mostrato nella seconda parte, avviene perché una sola e medesima azione può essere unita a qualunque immagine di cose, e quindi noi possiamo essere determinati a una sola e medesima azione tanto dalle immagini delle cose che concepiamo confusamente, quanto da quelle delle cose che concepiamo chiaramente e distintamente.

Apparet itaque, quod omnis cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus jam, cur cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appellatur.

PROPOSITIO LX

Cupiditas, quae oritur ex laetitia, vel tristitia, quae ad unam, vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.

Demonstratio

Ponatur ex. gr. corporis pars A vi alicujus causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (*per Prop. 6. hujus*), haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae corporis partes suo fungantur officio. Deberet enim vim, seu potentiam habere vires suas amittendi, quod (*per Prop. 6. p. 3.*) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (*per Prop. 7. et 12. p. 3.*) mens etiam illum statum conservare; adeoque cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coërceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec cupiditas, quae ex tristitia oritur, rationem totius habeat. *Q. e. d.*

Scholium

Cum itaque laetitia plerumque (*per Schol. Prop. 44. hujus*) ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse conservare, nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis: ad quod accedit, quod cupiditates, quibus maxime tenemur (*per Coroll. Prop. 9. hujus*), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

Appare, dunque, da ciò, che ogni cupidità, derivante da un affetto che è una passione, non sarebbe di alcun uso, se gli uomini potessero essere guidati dalla ragione. Vediamo ora per quale motivo una cupidità, derivante da un affetto che è una passione, sia da noi detta cieca.

PROPOSIZIONE 60

Una cupidità che nasce da una letizia o da una tristezza che si riferisca a una sola parte o ad alquante parti del corpo, ma non a tutte, non tiene conto dell'utilità di tutto l'uomo.

Dimostrazione

Si supponga, per esempio, che la parte A del corpo sia talmente corroborata dalla forza d'una causa esterna da prevalere sulle altre (*per la prop. 6 di questa parte*). Questa parte non si sforzerà di perdere le sue forze affinché le altre parti del corpo adempiano il loro ufficio; essa dovrebbe, infatti, avere la forza o la potenza di perdere le sue forze, il che (*per la prop. 6 della III parte*) è assurdo. Questa parte, e quindi anche la mente (*per le prop. 7 e 12 della III parte*), si sforzerà di conservare quello stato; e perciò la cupidità che nasce da un tale affetto di letizia non si riferisce al tutto. Se invece si suppone che la parte A sia ostacolata in modo che le altre prevalgano, si dimostrerà alla stessa maniera che neanche la cupidità che nasce dalla tristezza si riferisce al tutto. *C. d. d.*

Scolio

Poiché, dunque, la letizia perlopiù (*per lo scol. della prop. 44 di questa parte*) si riferisce a una sola parte del corpo, noi desideriamo perlopiù conservare il nostro essere senza tenere alcun conto della salute di tutto il nostro corpo; a ciò si aggiunge che le cupidità che ci dominano maggiormente (*per il cor. della prop. 9 di questa parte*) tengono conto del presente, ma non del futuro.

PROPOSITIO LXI

Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.

Demonstratio

Cupiditas (*per 1. Affect. Defin.*), absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum; adeoque cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (*per Prop. 3. p. 3.*), quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (*per Defin. 2. p. 3.*). Si itaque haec cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura, in se sola considerata, se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio; ac proinde haec cupiditas excessum habere nequit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LXII

Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis.

Demonstratio

Quicquid mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis, seu necessitatis specie concipit (*per Coroll. 2. Prop. 44. p. 2.*), eademque certitudine afficitur (*per Prop. 43. p. 2. et ejus Schol.*). Quare, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis, mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur, et, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilominus aeque vera (*per Prop. 41. p. 2.*), hoc est (*per Defin. 4. p. 2.*), habebit

PROPOSIZIONE 61

La cupidità che nasce dalla ragione non può avere eccesso.

Dimostrazione

La cupidità, considerata assolutamente, è (*per la def. 1 degli affetti*) la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata in un modo qualunque a fare qualche cosa; e perciò la cupidità che nasce dalla ragione, cioè (*per la prop. 3 della III parte*) che si genera in noi in quanto siamo attivi, è l'essenza o la natura stessa dell'uomo, in quanto è concepita come determinata a fare quelle cose che sono concepite adeguatamente mediante la sola essenza dell'uomo (*per la def. 2 della III parte*). Se, pertanto, questa cupidità potesse avere un eccesso, la natura umana, allora, considerata in sé sola, potrebbe eccedere se stessa, cioè potrebbe più di quel che può, il che è una contraddizione manifesta; e quindi questa cupidità non può avere eccesso. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 62

In quanto la mente concepisce le cose secondo il dettame della ragione, essa è affetta ugualmente tanto se la sua idea sia quella d'una cosa futura o passata, quanto se sia quella d'una cosa presente.

Dimostrazione

Tutto ciò che la mente concepisce sotto la guida della ragione, essa lo concepisce tutto sotto la medesima specie d'eternità o di necessità (*per il cor. 2 della prop. 44 della II parte*), e ne ha la medesima certezza (*per la prop. 43 della II parte e per il suo scol.*). Quindi, tanto se la sua idea sia quella d'una cosa futura o passata, quanto se sia quella d'una cosa presente, la mente concepisce la cosa con la stessa necessità e ne ha la stessa certezza; e sia che l'idea riguardi una cosa futura e passata, sia una presente, essa sarà nondimeno ugualmente vera (*per la prop. 41 della II parte*), cioè (*per la def. 4 della II parte*), avrà

nihilominus semper easdem ideae adaequatae proprietates; atque adeo, quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis. *Q. e. d.*

Scholium

Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras, ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde, ac praesens appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro majore bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (*per Prop. 31. p. 2.*) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (*per Schol. Prop. 44. p. 2.*) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis, ac futurae; unde fit, ut vera boni, et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta, sive universalis sit, et judicium, quod de rerum ordine, et causarum nexu facimus, ut determinare possimus, quid nobis in praesenti bonum, aut malum sit, sit potius imaginarium, quam reale; atque adeo mirum non est, si cupiditas, quae ex boni, et mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri potest, de quo vide *Prop. 16. hujus Partis.*

PROPOSITIO LXIII

Qui metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

sempre nondimeno le medesime proprietà d'un'idea adeguata; e perciò, in quanto la mente concepisce la cosa secondo il dettame della ragione, essa è affetta nel medesimo modo, tanto se l'idea sia quella d'una cosa futura o passata, quanto se sia quella d'una cosa presente. *C. d. d.*

Scolio

Se noi potessimo avere una conoscenza adeguata della durata delle cose e determinare con la ragione i loro tempi d'esistenza, considereremmo le cose future col medesimo affetto che le presenti, e la mente appetirebbe come un bene presente il bene che essa concepirebbe come futuro, e quindi trascurerebbe necessariamente un bene presente minore per un bene futuro maggiore, e non appetirebbe minimamente, come fra poco dimostreremo, una cosa che fosse buona nel presente ma che fosse causa d'un male futuro. Noi però non possiamo avere della durata delle cose (*per la prop. 31 della II parte*) se non una conoscenza molto inadeguata, e determiniamo (*per lo scol. della prop. 44 della II parte*) i loro tempi d'esistenza solo con l'immaginazione, la quale non è affetta ugualmente dall'immagine d'una cosa presente e da quella di una cosa futura; dal che avviene che la conoscenza vera che abbiamo del bene e del male non sia che astratta o generale, e il giudizio che diamo sull'ordine delle cose e sul nesso delle cause per poter determinare ciò che per noi è, nel presente, buono o cattivo sia piuttosto immaginario che reale. E perciò non vi è da stupirsi se la cupidità che nasce dalla conoscenza del bene e del male, in quanto questa conoscenza riguarda il futuro, può essere ostacolata assai facilmente dalla cupidità delle cose che sono presentemente gradevoli; vedi su questo punto la *prop. 16 di questa parte.*

PROPOSIZIONE 63

Chi è guidato dalla paura, e fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla ragione.

Demonstratio

Omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, hoc est (*per Prop. 3. p. 3.*), qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt, quam affectus laetitiae, et cupiditatis (*per Prop. 59. p. 3.*). Atque adeo (*per 13. Affect. Defin.*) qui metu ducitur, et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur. *Q. e. d.*

Scholium

Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque, ac ipsi, fiant miseri, et ideo non mirum, si plerumque molesti, et odiosi sint hominibus.

Corollarium

Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur, et malum indirecte fugimus.

Demonstratio

Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (*per Prop. 59. p. 3.*), hoc est, ex laetitia, quae excessum habere nequit (*per Prop. 61. hujus*); non autem ex tristitia, ac proinde haec cupiditas (*per Prop. 8. hujus*) ex cognitione boni, non autem mali oritur; atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus. *Q. e. d.*

Scholium

Explicatur hoc Corollarium exemplo aegri, et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet,

Dimostrazione

Tutti gli affetti che si riferiscono alla mente in quanto è attiva, cioè (*per la prop. 3 della III parte*) alla ragione, non sono altro se non affetti di letizia e di cupidità (*per la prop. 59 della III parte*); e perciò (*per la def. 13 degli affetti*) chi è guidato dalla paura e fa il bene per timore del male, costui non è guidato dalla ragione. *C. d. d.*

Scolio

I superstiziosi, che sanno vituperare i vizi piuttosto che insegnare le virtù, e che si curano non di condurre gli uomini con la ragione, ma di contenerli con la paura in modo che piuttosto fuggano il male anziché amare le virtù, non mirano ad altro se non a rendere gli altri così miseri come se stessi; e perciò non vi è da stupirsi se perlopiù sono molesti e odiosi agli uomini.

Corollario

Mediante la cupidità che nasce dalla ragione, noi direttamente seguiamo il bene, e indirettamente fuggiamo il male.

Dimostrazione

La cupidità, infatti, che nasce dalla ragione può derivare soltanto da un affetto di letizia, che non è una passione (*per la prop. 59 della III parte*), cioè da una letizia che non può avere eccesso (*per la prop. 61 di questa parte*); non però da una tristezza, e quindi questa cupidità (*per la prop. 8 di questa parte*) nasce dalla conoscenza del bene, e non da quella del male; e perciò sotto la guida della ragione noi direttamente appetiamo il bene, e solo in questa misura fuggiamo il male. *C. d. d.*

Scolio

Questo corollario si spiega con l'esempio dell'ammalato e del sano. L'ammalato mangia per paura della morte ciò che ha in avversione; il sano, invece, trova piacere nel cibo,

et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic judex, qui non odio, aut ira, etc., sed solo amore salutis publicae reum mortis damnat, sola ratione ducitur.

PROPOSITIO LXIV

Cognitio mali cognitio est inadaequata.

Demonstratio

Cognitio mali (*per Prop. 8. hujus*) est ipsa tristitia, quatenus ejusdem sumus conscii. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem (*per 3. Affect. Defin.*), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (*per Prop. 6. et 7. p. 3.*); ac proinde (*per Defin. 2. p. 3.*) passio est, quae (*per Prop. 3. p. 3.*) ab ideis inadaequatis pendet, et consequenter (*per Prop. 29. p. 2.*) ejus cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod si mens humana non, nisi adaequatas, haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

PROPOSITIO LXV

De duobus bonis majus, et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

Demonstratio

Bonum, quod impedit, quominus majore bono fruamur, est revera malum; *malum* enim, et *bonum* (*ut in Praefat. hujus ostendimus*) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, et (*per eandem rationem*) malum minus revera bonum est, quare (*per Coroll. Prop. 63. hujus*) ex rationis ductu

e così gode della vita meglio che se temesse la morte e desiderasse evitarla direttamente. Alla stessa maniera un giudice che condanna a morte un reo non per odio o per ira ecc. ma solo per amore della salute pubblica è guidato soltanto dalla ragione.

PROPOSIZIONE 64

La conoscenza del male è una conoscenza inadeguata.

Dimostrazione

La conoscenza del male è (*per la prop. 8 di questa parte*) la tristezza stessa in quanto noi ne siamo coscienti. Ma la tristezza è un passaggio a una perfezione minore (*per la def. 3 degli affetti*), la quale perciò non può essere conosciuta mediante l'essenza stessa dell'uomo (*per le prop. 6 e 7 della III parte*); e quindi (*per la def. 2 della III parte*) è una passione che (*per la prop. 3 della III parte*) dipende da idee inadeguate; e conseguentemente (*per la prop. 29 della II parte*) la conoscenza di essa, cioè la conoscenza del male, è inadeguata. *C. d. d.*

Corollario

Da ciò segue che se la mente umana non avesse che idee adeguate, non formerebbe nessuna nozione del male.

PROPOSIZIONE 65

Sotto la guida della ragione noi seguiremo di due beni il maggiore, e di due mali il minore.

Dimostrazione

Un bene che c'impedisce di godere d'un bene maggiore è, in realtà, un male; le cose, infatti (*come abbiamo mostrato nella prefazione di questa parte*), si dicono *cattive* e *buone* in quanto le confrontiamo le une con le altre; e (*per la medesima ragione*) un male minore è, in realtà, un bene; quindi (*per il cor. della prop. 63 di questa parte*) noi, sotto la guida della ragione,

bonum tantum majus, et malum minus appetemus, seu sequemur. *Q. e. d.*

Corollarium

Malum minus pro majore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est majoris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, et bonum contra malum, quare (*per Coroll. Prop. 63. hujus*) illud appetemus, et hoc negligemus. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LXVI

Bonum majus futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus prae majore futuro ex rationis ductu appetemus.

Demonstratio

Si mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram, ac erga praesentem afficeretur (*per Prop. 62. hujus*); quare, quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac Propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive majus bonum, vel malum futurum, sive praesens supponatur; ac proinde (*per Prop. 65. hujus*) bonum futurum majus prae minore praesenti etc. appetemus. *Q. e. d.*

Corollarium

Malum praesens minus, quod est causa majoris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum praesens minus, quod causa est majoris futuri mali, negligemus. *Hoc Coroll. se habet ad praeced. Prop. ut Coroll. Prop. 65. ad ipsam Prop. 65.*

appetiremo ossia seguiremo soltanto un bene maggiore e un male minore. *C. d. d.*

Corollario

Noi, sotto la guida della ragione, seguiremo un male minore in vista d'un bene maggiore, e trascureremo un bene minore che sia causa d'un male maggiore. Giacché il male, che qui è detto minore, è, in realtà, un bene, e il bene è, al contrario, un male; quindi (*per il cor. della prop. 63 di questa parte*) noi appetiremo quello e trascureremo questo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 66

Noi, sotto la guida della ragione, appetiremo un bene maggiore futuro a preferenza d'un bene minore presente e un male presente minore a preferenza d'un male maggiore futuro.

Dimostrazione

Se la mente potesse avere la conoscenza adeguata d'una cosa futura, sarebbe affetta verso la cosa futura dal medesimo affetto che se essa fosse presente (*per la prop. 62 di questa parte*); in quanto, perciò, teniamo conto della ragione stessa, come supponiamo di fare in questa proposizione, la situazione è la stessa, sia che il bene o il male maggiore si supponga futuro, sia che si supponga presente; e quindi (*per la prop. 65 di questa parte*) noi appetiremo un bene maggiore futuro a preferenza d'un bene minore presente ecc. *C. d. d.*

Corollario

Noi, sotto la guida della ragione, appetiremo un male minore presente, che è causa d'un bene maggiore futuro, e trascureremo un bene minore presente, che è causa d'un male maggiore futuro. *Questo coroll. sta alla prop. preced. come il cor. della prop. 65 sta alla stessa prop. 65.*

Scholium

Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac Parte usque ad *Prop. 18.* de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu, seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maxime ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit; et ideo illum *servum*, hunc autem *liberum* voco, de cujus ingenio, et vivendi ratione pauca adhuc notare libet.

PROPOSITIO LXVII

Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

Demonstratio

Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis metu non ducitur (*per Prop. 63. hujus*); sed bonum directe cupit (*per Coroll. ejusdem Prop.*), hoc est (*per Prop. 24. hujus*), agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus, quam de morte cogitat, sed ejus sapientia vitae est meditatio. *Q. e. d.*

PROPOSITIO LXVIII

Si homines liberi nascerentur, nullum boni, et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent.

Demonstratio

Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui

Scolio

Se dunque si confronta tutto ciò con quel che abbiamo mostrato in questa parte sino alla *prop. 18* sulle forze degli affetti, vedremo facilmente in che cosa differisca un uomo che è guidato soltanto dall'affetto o dall'opinione da un uomo che è guidato dalla ragione. Quegli, infatti, lo voglia o no, fa ciò che ignora completamente; questi, invece, non si conforma a nessuno se non a se stesso, e fa solo ciò che sa essere più importante nella vita e che perciò desidera di più; e quindi io chiamo *schiavo* il primo e *libero* il secondo, sulla cui maniera di sentire e di vivere voglio fare ancora alcune osservazioni.

PROPOSIZIONE 67

L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita.

Dimostrazione

L'uomo libero, cioè l'uomo che vive secondo il solo dettame della ragione, non è guidato dalla paura della morte (*per la prop. 63 di questa parte*), ma desidera direttamente il bene (*per il cor. della medesima prop.*), cioè (*per la prop. 24 di questa parte*) desidera agire, vivere, conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è una meditazione della vita. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 68

Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché fossero liberi.

Dimostrazione

Ho detto che è libero colui che è guidato solo dalla ragione; chi

itaque liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum (*per Coroll. Prop. 64. hujus*), et consequenter (nam bonum, et malum correlata sunt) neque boni. *Q. e. d.*

Scholium

Hujus Propositionis Hypothesin falsam esse, nec posse concipi, nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu potius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex *Prop. 4. hujus Partis*. Atque hoc, et alia, quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit, atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni, et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet. Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (*vide Prop. 27. p. 3.*), et libertatem suam amittere, quam patriarchae postea recuperaverunt, ducti Spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (*per Prop. 37. hujus*) demonstravimus.

PROPOSITIO LXIX

Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis, quam in superandis periculis.

dunque nasce libero e rimane libero non ha se non idee adeguate; e quindi non ha alcun concetto del male (*per il cor. della prop. 64 di questa parte*), e conseguentemente (poiché il bene e il male sono correlativi) neanche del bene. *C. d. d.*

Scolio

Che l'ipotesi di questa proposizione sia falsa, e che essa non si possa concepire se non in quanto teniamo conto della sola natura umana, o piuttosto di Dio, non in quanto è infinito, ma solo in quanto è la causa per cui l'uomo esiste, è evidente dalla *prop. 4 di questa parte*. Questa e altre verità che già abbiamo dimostrato sembra siano significate da Mosè nella celebre storia del primo uomo. In essa, infatti, non è concepita alcun'altra potenza di Dio se non quella mediante la quale egli creò l'uomo, cioè la potenza mediante la quale egli provvide soltanto all'utilità dell'uomo; e in questo senso vi si racconta che Dio proibì all'uomo libero di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, e che, appena l'uomo ne ebbe mangiato, subito temette piuttosto la morte che desiderò di vivere. Vi si narra poi che l'uomo, dopo che ebbe trovato la sposa che si accordava perfettamente con la sua natura, conobbe che nella natura non poteva esservi nulla che gli potesse essere più utile di essa; ma che, dopo che ebbe creduto che le bestie gli fossero simili, subito incominciò a imitare i loro affetti (*vedi la prop. 27 della III parte*) e a perdere la sua libertà; la libertà che fu poi recuperata dai patriarchi, condotti dallo spirito del Cristo, cioè dall'idea di Dio, e dalla quale soltanto dipende che l'uomo sia libero e che desideri per gli altri uomini il bene che desidera per sé, come abbiamo dimostrato sopra (*per la prop. 37 di questa parte*).

PROPOSIZIONE 69

La virtù dell'uomo libero si vede ugualmente grande tanto nell'evitare, quanto nel superare i pericoli.

Demonstratio

Affectus coërceri nec tolli potest, nisi affectu contrario, et fortiore affectu coërcendo (*per Prop. 7. hujus*). At caeca audacia, et metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (*per Prop. 5. et 3. hujus*). Ergo aeque magna animi virtus, seu fortitudo (*hujus definitionem vide in Schol. Prop. 59. p. 3.*) requiritur ad audaciam, quam ad metum coërcendum, hoc est (*per 40. et 41. Affect. Defin.*), homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat. *Q. e. d.*

Corollarium

Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur: sive homo liber eadem animositate, seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

Scholium

Quid animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in *Schol. Prop. 59. p. 3.* explicui. Per *periculum* autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicujus mali, nempe tristitiae, odii, discordiae, etc.

PROPOSITIO LXX

Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet.

Demonstratio

Unusquisque ex suo ingenio judicat, quid bonum sit (*vide Schol. Prop. 39. p. 3.*); ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, aestimari videt, contristabitur (*per Prop. 42. p. 3.*).

Dimostrazione

Un affetto non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da ostacolare (*per la prop. 7 di questa parte*). Ma la cieca audacia e la paura sono affetti che si possono concepire ugualmente grandi (*per le prop. 5 e 3 di questa parte*): dunque per ostacolare l'audacia si richiede una virtù, ossia una fortezza d'animo (*vedine la definizione nello scol. della prop. 59 della III parte*), altrettanto grande che per ostacolare la paura; cioè (*per le def. 40 e 41 degli affetti*) l'uomo libero evita i pericoli con la medesima virtù con cui tenta di superarli. *C. d. d.*

Corollario

All'uomo libero, dunque, è ascritta ugualmente a grande fermezza d'animo tanto la fuga nel momento opportuno, quanto il combattimento: ossia l'uomo libero sceglie la fuga con la medesima fermezza, o presenza d'animo, con cui sceglie il combattimento.

Scolio

Ho spiegato nello *scol. della prop. 59 della III parte* che cosa sia la fermezza d'animo, o che cosa io intenda per essa. Per *pericolo*, poi, intendo tutto ciò che può essere causa di qualche male, cioè di tristezza, di odio, di discordia ecc.

PROPOSIZIONE 70

L'uomo libero che vive tra gl'ignoranti cerca, per quanto può, di evitare i loro benefici.

Dimostrazione

Ciascuno giudica, secondo il suo modo di sentire, ciò che è buono (*vedi lo scol. della prop. 39 della III parte*); l'ignorante, dunque, che ha fatto qualche beneficio a qualcuno, lo stimerà secondo il suo modo di sentire e si rattristerà se lo vede stimato meno da colui che lo ha ricevuto (*per la prop. 42 della III parte*).

At homo liber reliquos homines amicitia sibi jungere (*per Prop. 37. hujus*), nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre, sed se, et reliquos libero rationis judicio ducere, et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit: ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur. *Q. e. d.*

Scholium

Dico *quantum potest*. Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, adferre queunt; atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari; ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita, dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis, et honesti habenda est.

PROPOSITIO LXXI

Soli homines liberi erga invicem gratissimi sunt.

Demonstratio

Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur (*per Prop. 35. hujus, et 1. ejus Coroll.*), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (*per Prop. 37. hujus*); adeoque (*per 34. Affect. Defin.*) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt. *Q. e. d.*

L'uomo libero, invece, cerca di legare a sé in amicizia gli altri uomini (*per la prop. 37 di questa parte*), e non di contraccambiare agli uomini i loro benefici con altri che essi stimano uguali secondo il loro affetto, ma di condurre sé e gli altri secondo il libero giudizio della ragione, e di fare solo quelle cose che sa essere più importanti. Dunque l'uomo libero, per non essere in odio agl'ignoranti e per non obbedire al loro appetito, ma alla sola ragione, si sforzerà, per quanto può, di evitare i loro benefici. *C. d. d.*

Scolio

Dico *per quanto può*. Giacché, sebbene gli uomini siano ignoranti, tuttavia sono uomini che nelle necessità possono apportare un aiuto umano, al disopra del quale non ve n'è alcuno più prezioso; e perciò accade spesso che sia necessario ricevere da essi qualche beneficio, e quindi, in contraccambio, esserne a essi grati secondo il loro modo di sentire. A ciò si aggiunge che anche nell'evitare i benefici dobbiamo essere cauti per non sembrare disprezzare i donatori o temere per avarizia di ricompensarli, e per non incorrere così, mentre cerchiamo di sfuggire al loro odio, nel rischio di offenderli per questo fatto stesso. Si deve, dunque, nell'evitare i benefici, tener conto dell'utile e dell'onesto.

PROPOSIZIONE 71

Solo gli uomini liberi sono veramente grati gli uni verso gli altri.

Dimostrazione

Solo gli uomini liberi sono veramente utili gli uni agli altri e sono congiunti tra di loro col più stretto legame di amicizia (*per la prop. 35 di questa parte e per il suo cor. 1*), ed essi soli si sforzano di beneficarsi a vicenda con un pari zelo d'amore (*per la prop. 37 di questa parte*); e perciò (*per la def. 34 degli affetti*) solo gli uomini liberi sono veramente grati gli uni verso gli altri. *C. d. d.*

Scholium

Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura, seu aucupium potius, quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio odio, ira, vel superbia, vel avaritia, etc. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam, vel communem perniciem patitur corrumpi.

PROPOSITIO LXXII

Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

Demonstratio

Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur): atque adeo dolo malo agere virtus esset (*per Prop. 24. hujus*), et consequenter (*per eandem Prop.*) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset, dolo malo agere, hoc est (*ut per se notum*), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios, quod (*per Coroll. Prop. 31. hujus*) est absurdum. Ergo homo liber, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Si jam quaeratur, quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo,

Scolio

La gratitudine che gli uomini guidati dalla cieca cupidità hanno gli uni verso gli altri è, perlopiù, piuttosto mercato o uccellagione che gratitudine. L'ingratitudine, poi, non è un affetto. Essa però è turpe, perché perlopiù indica che un uomo è affetto da odio eccessivo, da ira, o da superbia, o da avarizia ecc. Chi, infatti, non sa, per stoltezza, ricompensare i doni non è un ingrato; e molto meno è un ingrato chi non è indotto dai doni d'una meretrice a farsi strumento della sua libidine, né da quelli d'un ladro a celarne i furti, né da quelli d'un altro uomo della stessa risma. Al contrario, mostra di avere un animo costante, colui che cioè non si fa corrompere da nessun dono, a suo o a comune danno.

PROPOSIZIONE 72

L'uomo libero non agisce mai in malafede, ma sempre in buonafede.

Dimostrazione

Se l'uomo libero facesse in quanto libero qualche cosa in malafede, lo farebbe secondo il dettame della ragione (giacché solo a questa condizione noi lo chiamiamo libero); di conseguenza agire in malafede sarebbe una virtù (*per la prop. 24 di questa parte*), e quindi (*per la medesima prop.*) per ciascuno sarebbe più opportuno, per la conservazione del proprio essere, agire in malafede; cioè (*com'è noto di per sé*) sarebbe più opportuno per gli uomini accordarsi solo a parole, ma in realtà essere contrari gli uni agli altri, il che (*per il cor. della prop. 31 di questa parte*) è assurdo. Dunque l'uomo libero ecc. *C. d. d.*

Scolio

Se ora si chiede: E che? se l'uomo potesse liberarsi con la perfidia da un pericolo imminente di morte, forse che la regola della conservazione del proprio essere non gli consiglierebbe di essere perfido? A ciò si risponderà alla stessa maniera:

quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur, vires conjungere, et jura habere communia, hoc est, ne revera jura habeant communia, quod est absurdum.

PROPOSITIO LXXIII

Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

Demonstratio

Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad obtemperandum (*per Prop. 63. hujus*); sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (*per Schol. Prop. 66. hujus*), quatenus libere vivere conatur, communis vitae, et utilitatis rationem tenere (*per Prop. 37. hujus*), et consequenter (*ut in Schol. 2. Prop. 37. hujus ostendimus*) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis jura tenere. *Q. e. d.*

Scholium

Haec, et similia, quae de *vera hominis libertate* ostendimus, ad fortitudinem, hoc est (*per Schol. Prop. 59. p. 3.*), ad animositatem, et generositatem referuntur. Nec operae pretium duco, omnes fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat minimeque superbiat. Nam haec, et omnia, quae ad *veram vitam*, et *religionem* spectant, facile ex *Prop. 37. et 46. hujus Partis* convincuntur; nempe quod odium amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur,

se la ragione consiglia questa cosa, essa la consiglia dunque a tutti gli uomini; di conseguenza la ragione consiglia in generale agli uomini di non pattuire di congiungere le loro forze e di avere diritti comuni se non in malafede, cioè consiglia di non avere in realtà diritti comuni, il che è assurdo.

PROPOSIZIONE 73

L'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo.

Dimostrazione

L'uomo che è guidato dalla ragione non è condotto a obbedire dalla paura (*per la prop. 63 di questa parte*); ma, in quanto si sforza di conservare il proprio essere secondo il dettame della ragione, cioè (*per lo scol. della prop. 66 di questa parte*) in quanto si sforza di vivere liberamente, desidera osservare la regola della virtù e dell'utilità comune (*per la prop. 37 di questa parte*), e quindi (*come abbiamo mostrato nello scol. 2 della prop. 37 di questa parte*) vivere secondo il decreto comune dello Stato. Dunque l'uomo che è guidato dalla ragione desidera, per vivere più liberamente, osservare il diritto comune dello Stato. *C. d. d.*

Scolio

Queste cose e le altre simili che abbiamo mostrato riguardo alla *vera libertà dell'uomo* si riferiscono alla fortezza, cioè (*per lo scol. della prop. 59 della III parte*) alla fermezza d'animo e alla generosità. Io non credo che valga la pena dimostrare qui separatamente tutte le proprietà della fortezza, e molto meno che l'uomo forte non ha nessuno in odio, non ha ira, invidia, sdegno, disprezzo verso nessuno, e non s'insuperbisce affatto. Ciò, infatti, e tutto quello che si riferisce alla *vera vita* e alla *vera religione*, si dimostra facilmente dalle *prop. 37 e 46 di questa parte*; e cioè che l'odio si deve vincere con l'amore, e che chiunque sia guidato dalla ragione

bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in *Schol. Prop. 50. hujus Partis*, et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum, et malum esse cogitat, et quicquid praeterea impium, horrendum, injustum, et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate, et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia, et reliqua hujusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere, et laetari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit, in sequenti Parte demonstrabo.

APPENDIX

Quae in hac Parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint; sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere, et ad summa capita redigere proposui.

Caput I

Omnes nostri conatus, seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut, vel per ipsam solam, tanquam per proximam suam causam possint intelligi, vel quatenus naturae sumus pars, quae per se, absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Caput II

Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur,

desidera anche per gli altri il bene che appetisce per sé. A ciò si aggiunge quel che abbiamo osservato nello *scol. della prop. 50 di questa parte* e in altri luoghi, cioè che l'uomo forte considera principalmente che tutto segue dalla necessità della natura divina; e che quindi tutto ciò che egli pensa essere molesto e cattivo, e inoltre tutto ciò che gli sembra empio, orrendo, ingiusto e turpe, nasce dal fatto che egli concepisce le cose in modo turbato, mutilato e confuso; e per questa causa egli si sforza anzitutto di concepire le cose come sono in se stesse, e di allontanare tutti gli ostacoli alla vera conoscenza, come l'odio, l'ira, l'invidia, l'irrisione, la superbia e altre cose siffatte che abbiamo notato precedentemente; e perciò, per quanto può, si sforza, come abbiamo detto, di agire bene e di essere lieto. Sino a qual punto, poi, la virtù umana arrivi a conseguire queste cose, e che cosa essa possa, lo dimostrerò nella parte seguente.

APPENDICE

Le cose che ho esposto in questa parte sulla retta maniera di vivere non sono state disposte in modo da poter essere viste con un solo sguardo, ma sono state da me dimostrate qua e là, secondo che abbia potuto dedurre più facilmente l'una cosa dall'altra. Mi sono dunque proposto di riunirle qui e di riassumerle per sommi capi.

Capitolo 1

Tutti i nostri sforzi, ossia tutte le nostre cupidità, seguono dalla necessità della nostra natura in modo che si possano conoscere o solo per mezzo di essa come loro causa prossima, o in quanto noi siamo una parte della natura, che non si può concepire adeguatamente di per sé senza gli altri individui.

Capitolo 2

Le cupidità che seguono dalla nostra natura in modo da poter essere conosciute solo per mezzo di essa sono quelle che si riferiscono alla mente, in quanto questa è concepita come composta d'idee adeguate; ma le altre cupidità non si riferiscono alla mente

nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis, et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; et ideo illae recte *actiones*, hae autem *passiones* vocantur; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam, et mutilatam cognitionem.

Caput III

Nostrae actiones, hoc est, cupiditates illae, quae hominis potentia, seu ratione definiuntur, semper bonae sunt; reliquae autem tam bonae, quam malae possunt esse.

Caput IV

In vita itaque apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas, seu beatitudo consistit; quippe *beatitudo* nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum Deique attributa, et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Caput V

Nulla igitur *vita rationalis* est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae *intelligentia* definitur. Quae autem contra impediunt, quominus homo rationem perficere, et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

se non in quanto essa concepisce le cose in modo inadeguato, e la loro forza e il loro incremento si devono definire non mediante la potenza dell'uomo, ma mediante la potenza delle cose che sono fuori di noi; e perciò quelle si chiamano giustamente *azioni*, queste invece *passioni*: quelle, infatti, indicano sempre la nostra potenza, e queste, al contrario, la nostra impotenza e una conoscenza mutilata.

Capitolo 3

Le nostre azioni, cioè quelle cupidità che si definiscono mediante la potenza dell'uomo, ossia mediante la potenza della ragione, sono sempre buone; le altre, invece, possono essere tanto buone quanto cattive.

Capitolo 4

Nella vita, dunque, è anzitutto utile perfezionare l'intelletto o la ragione, per quanto possiamo, e in questo soltanto consiste la suprema felicità dell'uomo, ossia la beatitudine; giacché la *beatitudine* non è altro se non la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio; ora, perfezionare l'intelletto non è altro che conoscere Dio e gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Quindi il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, cioè la cupidità suprema mediante la quale egli si sforza di governare tutte le altre cupidità, è quella che lo porta a concepire adeguatamente sé e tutte le cose che possono essere oggetto della sua conoscenza chiara e distinta.

Capitolo 5

Non vi è, dunque, *vita razionale* senza intelligenza; e le cose sono buone solo in quanto aiutano l'uomo a godere della vita della mente, che è definita dalla *intelligenza*. Invece noi chiamiamo cattive solo quelle cose che impediscono che l'uomo perfezioni la sua ragione e goda della vita razionale.

Caput VI

Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese accommodare cogitur.

Caput VII

Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur, et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit.

Caput VIII

Quicquid in rerum natura datur, quod judicamus *malum* esse, sive posse impedire, quominus existere, et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet, et quicquid contra datur, quod judicamus *bonum*, sive *utile* esse ad nostrum esse conservandum, et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere, et eo quocunque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae jure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.

Caput IX

Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque (*per Cap. 7.*) nihil homini ad suum esse conservandum, et vita rationali fruendum utilius datur, quam *homo, qui ratione ducitur.* Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte, et ingenio valeat, quam

Capitolo 6

Ma poiché tutto ciò di cui l'uomo è causa efficiente è necessariamente buono, nessun male, dunque, può accadere se non da parte delle cause esterne; cioè in quanto egli è una parte di tutta la natura, alle cui leggi la natura umana deve obbedire e alla quale essa è costretta ad adattarsi quasi in modi infiniti.

Capitolo 7

È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e non ne segua l'ordine comune; ma se egli vive tra individui che s'accordano con la sua natura, per ciò stesso la sua potenza d'agire sarà assecondata e alimentata. Se, invece, vive tra individui che non s'accordano affatto con la sua natura, difficilmente potrà adattarsi a essi senza suo grande cambiamento.

Capitolo 8

Tutto ciò che nella natura noi giudichiamo essere *cattivo* o capace d'impedirci di esistere e di godere della vita razionale ci è lecito allontanarlo per la via che ci sembra più sicura; e tutto ciò, invece, che giudichiamo *buono*, ossia *utile*, alla conservazione del nostro essere e al godimento della vita razionale ci è lecito prenderlo per il nostro uso e servircene in qualunque modo; e, assolutamente parlando, a ciascuno è lecito, per supremo diritto di natura, far ciò che giudica contribuire alla sua utilità.

Capitolo 9

Nulla può accordarsi maggiormente con la natura di una cosa se non gli altri individui della medesima specie; e perciò (*per il cap. 7*) non vi è nulla di più utile all'uomo per la conservazione del suo essere e per il godimento della vita razionale se non *l'uomo che è guidato dalla ragione*. Inoltre, poiché tra le cose singole nulla conosciamo che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla dunque ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga per abilità e per ingegno quanto

in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

Caput X

Quatenus homines invidia, aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt, quam reliqua naturae individua.

Caput XI

Animi tamen non armis, sed *amore*, et *generositate* vincuntur.

Caput XII

Hominibus apprime utile est, *consuetudines* jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

Caput XIII

Sed ad haec *ars*, et *vigilantia* requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre, et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere, et hominum animos non firmare, sed frangere norunt, ii, et sibi, et reliquis molesti sunt; unde multi prae nimia scilicet animi impatientia, falsoque religionis studio, inter bruta potius, quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri, vel adolescentes, qui parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt, et incommoda belli, et imperium tyrannidis

nell'educare gli uomini in modo che vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione.

Capitolo 10

In quanto gli uomini sono spinti gli uni contro gli altri dall'invidia o da qualche affetto di odio, in tanto essi sono contrari gli uni agli altri, e quindi sono tanto più da temere in quanto essi possono più degli altri individui della natura.

Capitolo 11

Tuttavia gli animi si vincono non con le armi, ma con l'*amore* e con la *generosità*.

Capitolo 12

Agli uomini è anzitutto utile stringere relazioni d'*amicizia* e legarsi tra di loro con quei legami coi quali possano meglio formare, tutti insieme, un'unità e, in generale, far ciò che serve a consolidare le amicizie.

Capitolo 13

Ma a ciò si richiede *abilità* e *vigilanza*. Gli uomini sono, infatti, mutevoli (giacché sono rari quelli che vivono secondo il precetto della ragione), e tuttavia perlopiù invidiosi e inclini più alla vendetta che alla misericordia. È dunque necessaria una singolare potenza d'animo per sopportare ciascuno di essi secondo la sua maniera di sentire e per trattenersi dall'imitarne gli affetti. Quelli, invece, che sanno solo censurare gli uomini e biasimare i vizi piuttosto che insegnare le virtù, e spezzare ma non rafforzare gli animi degli uomini, costoro sono molesti a sé e agli altri; per la qual cosa, cioè per l'eccessiva impazienza del loro animo e per un falso amore della religione, molti hanno preferito vivere piuttosto tra le bestie che tra gli uomini, come quei fanciulli o quegli adolescenti che, non potendo sopportare di buon animo i rimproveri dei loro genitori, si rifugiano nel servizio militare e preferiscono i disagi della guerra e il dominio d'un tiranno

prae domesticis commodis, et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

Caput XIV

Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen *communi societate* multo plura commoda, quam damna sequuntur. Quare satius est eorum injurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae, et amicitiae conciliandae inserviunt.

Caput XV

Quae *concordiam* gignunt sunt illa, quae ad *justitiam*, *aequitatem*, et *honestatem* referuntur. Nam homines praeter id, quod injustum, et iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad *religionem*, et *pietatem* spectant. De quibus vide *Schol. 1. et 2. Prop. 37.* et *Schol. Prop. 46.* et *Schol. Prop. 73. p. 4.*

Caput XVI

Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet; ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Caput XVII

Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires, et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas limitatior est, quam

ai comodi domestici e alle ammonizioni paterne, e si fanno imporre qualunque peso, pur di vendicarsi dei genitori.

Capitolo 14

Sebbene, dunque, gli uomini regolino tutto perlopiù secondo il loro capriccio, tuttavia dalla loro *società comune* seguono più vantaggi che danni. Quindi è meglio sopportare di buon animo le loro offese e dedicare il proprio zelo a quelle cose che contribuiscono ad apportare concordia e amicizia.

Capitolo 15

Le cose che generano *concordia* sono quelle che si riferiscono alla *giustizia*, all'*equità* e all'*onestà*. Gli uomini, infatti, oltre a ciò che è ingiusto e iniquo, sopportano male anche ciò che è ritenuto turpe, ossia che qualcuno disprezzi le usanze ricevute nello Stato. Ora, per guadagnarsi amore, sono anzitutto necessarie le cose che si riferiscono alla *religione* e alla *moralità*. Intorno a esse vedi gli *scol. 1 e 2 della prop. 37*, lo *scol. della prop. 46* e lo *scol. della prop. 73 della IV parte*.

Capitolo 16

La concordia suole, inoltre, essere generata perlopiù dalla paura, ma senza buonafede. Si aggiunga che la paura nasce da impotenza d'animo, e perciò non appartiene all'uso della ragione, come non vi appartiene neanche la commiserazione, benché questa mostri esteriormente l'apparenza della moralità.

Capitolo 17

Gli uomini, inoltre, si vincono pure con la liberalità, specialmente quelli che non hanno i mezzi con cui poter procacciarsi ciò che è necessario al sostentamento della vita. Tuttavia portar aiuto a ogni indigente supera di gran lunga le forze e l'utilità d'un uomo privato, perché le ricchezze d'un uomo privato sono di gran lunga impari a provvedervi. Inoltre le facoltà di un solo uomo sono troppo limitate perché

ut omnes sibi possit amicitia jungere; quare *pauperum cura* integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat.

Caput XVIII

In beneficiis accipiendis, et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide *Schol. Prop. 70.* et *Schol. Prop. 71. p. 4.*

Caput XIX

Amor praeterea meretricius, hoc est generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit, nisi, quod pejus est, species delirii sit, atque tum magis discordia, quam concordia fovetur. *Vide Schol. Prop. 31. p. 3.*

Caput XX

Ad *matrimonium* quod attinet, certum est, ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex amore liberos procreandi, et sapienter educandi, ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet, et feminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Caput XXI

Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine, vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Caput XXII

Abjectioni falsa pietatis, et religionis species inest. Et quamvis abjectio superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. *Vide Schol. Prop. 57. p. 4.*

egli possa farsi l'amico di tutti; perciò la *cura dei poveri* incombe a tutta la società e riguarda l'interesse comune.

Capitolo 18

Nell'accettar benefici e nel dimostrar gratitudine la nostra cura dev'essere del tutto diversa; su ciò vedi lo *scol. della prop. 70* e lo *scol. della prop. 71 della IV parte*.

Capitolo 19

Inoltre l'amore meretricio, cioè la libidine di generare che nasce dalla bellezza, e, in generale, ogni amore che riconosca una causa diversa dalla libertà dell'animo, si cambia facilmente in odio; a meno che non sia, il che è peggio, una specie di delirio, e allora si alimenta più la discordia che la concordia. *Vedi lo scol. della prop. 31 della III parte.*

Capitolo 20

Per quel che riguarda il *matrimonio*, è certo che esso s'accorda con la ragione se la cupidità dell'unione dei corpi non è generata soltanto dalla bellezza, ma anche dall'amore di procreare figli e di educarli saviamente; e inoltre se l'amore dell'uno e dell'altra, cioè dell'uomo e della donna, ha per causa non la sola bellezza, ma principalmente la libertà dell'animo.

Capitolo 21

La concordia è, inoltre, generata dall'adulazione, ma per turpe delitto di servilismo, o per perfidia; nessuno, infatti, si fa sedurre dall'adulazione più che i superbi, i quali vogliono essere i primi, e non lo sono.

Capitolo 22

L'abiezione ha una falsa apparenza di moralità e di religione. E benché l'abiezione sia contraria alla superbia, tuttavia l'abietto è vicinissimo al superbo. *Vedi lo scol. della prop. 57 della IV parte.*

Caput XXIII

Confert praeterea concordiae *pudor* in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Caput XXIV

Ceteri tristitiae erga homines affectus directe justitiae, aequitati, honestati, pietati, et religioni opponuntur, et quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen *sine lege vivitur*, ubi unicuique de factis alterius judicium ferre, et suum, vel alterius jus vindicare licet.

Caput XXV

Modestia, hoc est, cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem (*ut in Schol. 1. Prop. 37. p. 4. diximus*) refertur. Sed si ex affectu oriatur, ambitio est, sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias, et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio, aut re juvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit, eorum sibi amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit: at largiter de humana virtute, seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines non ex metu, aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti, ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

Capitolo 23

Alla concordia contribuisce inoltre la *vergogna* solo in quelle cose che non si possono nascondere. D'altra parte, poiché la vergogna è una specie di tristezza, essa non riguarda l'uso della ragione.

Capitolo 24

Gli altri affetti di tristezza rivolti contro gli uomini si oppongono direttamente alla giustizia, all'equità, all'onestà, alla moralità e alla religione; e benché sembri che l'indignazione presenti esteriormente l'apparenza dell'equità, tuttavia *si vive senza legge* là dove a ciascuno è lecito giudicare i fatti altrui, e rivendicare il proprio o l'altrui diritto.

Capitolo 25

La *modestia*, cioè la cupidità di piacere agli uomini, se è determinata dalla ragione, appartiene alla moralità (*come è detto nello scol. 1 della prop. 37 della IV parte*). Ma se nasce da un affetto, è ambizione, ossia è una cupidità per la quale gli uomini, sotto una falsa apparenza di moralità, eccitano perlopiù discordie e sedizioni. Chi desidera, infatti, aiutare gli altri col consiglio o col fatto per godere insieme del sommo bene, costui si preoccuperà anzitutto di conciliarsi il loro amore, e non di suscitare la loro ammirazione affinché una dottrina porti il suo nome, né, in generale, di dare alcun motivo d'invidia. Egli si guarderà nelle conversazioni di riferire i vizi degli uomini, e si curerà di non parlare dell'impotenza umana se non parsimoniosamente; parlerà, invece, più ampiamente della virtù, ossia della potenza umana, e della via per la quale essa può essere portata a perfezione; affinché così gli uomini si sforzino di vivere, per quanto dipende da loro, secondo il precetto della ragione, non per paura o per avversione, ma spinti soltanto da un affetto di letizia.

Caput XXVI

Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere, et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro ejus vario usu conservare, destruere, vel quocunque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

Caput XXVII

Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam, et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere, et nutrire possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa pluribus modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior (*vide Prop. 38. et 39. p. 4.*). At hujus notae perpauca in natura esse videntur; quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent, et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

Caput XXVIII

Ad haec autem comparandum vix uniuscujusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium *pecunia* attulit, unde factum, ut ejus imago mentem vulgi maxime occupare soleat; quia

Capitolo 26

Oltre agli uomini, noi non conosciamo nella natura alcuna cosa singola la cui mente possa darci gaudio e con cui noi possiamo unirci in amicizia o in qualche altro genere di consuetudine; e perciò tutto quello che, oltre agli uomini, vi è nella natura, la considerazione della nostra utilità non richiede di conservarlo, ma c'insegna, a seconda del suo vario uso, a conservarlo, a distruggerlo o ad adattarlo al nostro uso in qualunque modo.

Capitolo 27

L'utilità che ricaviamo dalle cose che sono fuori di noi, oltre all'esperienza e alla conoscenza che acquistiamo quando osserviamo le cose e le mutiamo da una forma in un'altra, è principalmente la conservazione del corpo; e per questa ragione sono soprattutto utili le cose che possono alimentare e nutrire il corpo in modo che tutte le sue parti possano adempiere bene il loro ufficio. Quanto più, infatti, il corpo è atto a essere affetto in più modi e a modificare in moltissimi modi i corpi esterni, tanto più la mente è atta a pensare (*vedi le prop. 38 e 39 della IV parte*). Ma, a quel che pare, vi sono pochissime cose di questa specie nella natura; quindi per nutrire il corpo come si richiede è necessario servirsi di molti alimenti di natura diversa. Il corpo umano, infatti, si compone di moltissime parti di natura diversa che hanno bisogno di un continuo e vario nutrimento, affinché tutto il corpo sia ugualmente atto a tutto ciò che può seguire dalla sua natura, e di conseguenza anche la mente sia ugualmente atta a concepire più cose.

Capitolo 28

Per procurarsi, però, queste cose, le forze di ciascuno difficilmente basterebbero, se gli uomini non si prestassero un aiuto reciproco. Il *denaro* ha apportato un vero compendio di tutte le cose; onde è accaduto che la sua immagine soglia occupare in sommo grado la mente del volgo, perché la gente volgare

vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea, tanquam causa.

Caput XXIX

Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt; sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt; sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

Caput XXX

Cum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes juvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente, et corpore constat, juvatur, vel augetur, sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, *bona*. Attamen, quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique, quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur, habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio, et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates, etiam quae ex iisdem generantur, excessum; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesentia suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. *Vide Schol. Prop. 44. et Schol. Prop. 60. p. 4.*

Caput XXXI

At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed,

non può immaginare alcuna specie di letizia se non con l'accompagnamento dell'idea della moneta come causa.

Capitolo 29

Però questo è un vizio soltanto in quelli che vanno in cerca di denaro non per bisogno né a causa delle necessità della vita, ma perché hanno appreso le arti del lucro delle quali vanno tanto superbi. Del resto essi nutrono il loro corpo secondo la consuetudine, ma parsimoniosamente, perché credono di perdere tanta parte dei loro beni quanta ne spendono per la conservazione del corpo. Ma quelli che conoscono il vero uso della moneta e regolano la misura della ricchezza solo sul bisogno vivono contenti di poco.

Capitolo 30

Poiché, dunque, sono buone quelle cose che aiutano le parti del corpo ad adempiere il loro ufficio, e poiché la letizia consiste nel fatto che la potenza dell'uomo, in quanto è composto di mente e di corpo, è assecondata o accresciuta, sono dunque *buone* tutte quelle cose che comportano letizia. Tuttavia, poiché, d'altra parte, le cose non agiscono allo scopo di arrecarci letizia, e la loro potenza d'agire non è regolata sulla nostra utilità, e, infine, poiché la letizia si riferisce perlopiù principalissimamente a una sola parte del corpo, per queste ragioni gli affetti di letizia (a meno che non intervengano la ragione e la vigilanza), e quindi anche le cupidità che nascono da tali affetti, hanno perlopiù un eccesso; a ciò si aggiunge che noi, sotto l'impero d'un affetto, stimiamo come la cosa più importante ciò che è attualmente piacevole e non siamo in grado di apprezzare le cose future con un uguale affetto di animo. *Vedi lo scol. della prop. 44 e lo scol. della prop. 60 della IV parte.*

Capitolo 31

La superstizione, al contrario, sembra ammettere che sia buono ciò che apporta tristezza, e cattivo invece ciò che apporta letizia.

ut jam diximus (*vide Schol. 2. Prop. 45. p. 4.*), nemo, nisi invidus, mea impotentia, et incommodo delectatur. Nam quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus; nec laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Caput XXXII

Sed humana potentia admodum limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea, quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cujus ordinem sequimur. Quod si clare, et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae *intelligentia* definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere, nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque, quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

Finis Quartae Partis.

Ma, come già abbiamo detto (*vedi lo scol. 2 della prop. 45 della IV parte*), nessuno, a meno che non sia un invidioso, prova piacere della mia impotenza e del mio disagio. Quanto maggiore, infatti, è la letizia da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, e, conseguentemente, tanto più partecipiamo della natura divina; né può mai essere cattiva una letizia che è regolata da una giusta considerazione della nostra utilità. Chi, invece, è guidato dalla paura, e fa il bene per evitare il male, costui non è guidato dalla ragione.

Capitolo 32

Ma la potenza dell'uomo è assai limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne, e quindi noi non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi. Tuttavia sopporteremo con animo tranquillo gli avvenimenti contrari a ciò che è richiesto dalla considerazione della nostra utilità, se siamo consapevoli che abbiamo fatto il nostro dovere, che la nostra potenza non poteva estendersi sino al punto da poterli evitare, e che siamo una parte di tutta la natura, il cui ordine noi seguiamo. Se comprendiamo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dalla *intelligenza*, cioè la parte migliore di noi, l'accetterà con piena soddisfazione e si sforzerà di perseverare in questa soddisfazione. In quanto, infatti, comprendiamo, noi non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né, in generale, trovar soddisfazione se non nel vero; e perciò, nella misura in cui comprendiamo ciò rettamente, lo sforzo della parte migliore di noi si accorda con l'ordine di tutta la natura.

Fine della quarta parte.

Ethices Pars Quinta

De potentia intellectus, seu de libertate humana

PRAEFATIO

Transeo tandem ad *alteram Ethices partem*, quae est de *modo, sive via, quae ad libertatem ducit*. In hac ergo de *potentia rationis* agam ostendens quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid *mentis libertas* seu *beatitudo* sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem, et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad *medicinam*, illud autem ad *logicam* spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum, et quale imperium in affectus habeat, ad eosdem coërcendum, et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, jam supra demonstravimus. *Stoici* tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum, et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum, et moderandum;

Quinta parte dell'Etica
La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana

PREFAZIONE

Passo finalmente all'*altra parte dell'Etica* che tratta della *maniera o della via che conduce alla libertà*. In questa parte, dunque, io tratterò della *potenza della ragione*, mostrando qual potere abbia la ragione stessa sugli affetti e che cosa sia la *libertà della mente* ossia la *beatitudine*; da ciò vedremo quanto il sapiente superi in potenza l'ignorante. In qual modo e per qual via l'intelletto debba essere portato alla perfezione, e inoltre con quale arte il corpo debba essere curato per poter adempiere rettamente il suo ufficio sono però questioni che non appartengono a questa trattazione: la seconda, infatti, spetta alla *medicina* e la prima alla *logica*. Qui, dunque, come ho detto, tratterò soltanto della potenza della mente ossia della ragione, e anzitutto mostrerò quanto e quale dominio essa abbia sugli affetti per frenarli e per governarli. Abbiamo, infatti, sopra già dimostrato che noi non abbiamo su di essi un dominio assoluto. Gli *stoici*, tuttavia, hanno creduto che essi dipendano assolutamente dalla nostra volontà e che noi possiamo comandare loro assolutamente. Ma dalle proteste dell'esperienza, e non già dai loro principi, sono stati costretti a confessare che per frenare e per governare gli affetti si richiedono un esercizio e una fatica non piccoli;

quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet *Cartesius*. Nam statuit animam, seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae, cujus ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, unde fit, ut si glans postea ab animae voluntate, illam diversimode movente, hoc, aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus, hoc, aut illo modo agitatis, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet, et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit, unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr. si quis voluntatem habet objectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit ejus rei habere voluntatem, quia natura non junxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae, vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi, vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi objecta remota, vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus

e ciò qualcuno si sforzò di mostrare con l'esempio dei due cani (se ben ricordo), uno cioè domestico, e l'altro da caccia; egli, infatti, poté finalmente ottenere con l'esercizio che il cane domestico si abituasse a cacciare, e il cane da caccia, al contrario, si abituasse ad astenersi dall'inseguire le lepri. A questa opinione è non poco favorevole *Cartesio*. Egli, infatti, ammette che l'anima, ossia la mente, è unita principalmente a una certa parte del cervello, cioè alla ghiandola detta pineale; per il suo mezzo la mente sente tutti i movimenti eccitati nel corpo e gli oggetti esterni, e questa ghiandola la mente la può muovere in modi diversi per il solo fatto che vuole. Questa piccola ghiandola, secondo lui, è sospesa in mezzo al cervello, in modo che possa essere mossa dal più piccolo movimento degli spiriti animali. Cartesio ammette inoltre che questa ghiandola, sospesa in mezzo al cervello, vi assume tante posizioni diverse quanti sono i modi diversi in cui gli spiriti animali urtano contro di essa, e inoltre che in essa s'imprimono tante tracce diverse quanti sono i diversi oggetti esterni che spingono verso di essa gli stessi spiriti animali, donde viene che se la ghiandola più tardi, per volontà dell'anima che la muove variamente, occupa questa o quella posizione che ha occupato una volta sotto l'azione degli spiriti animali, agitati in questo o in quel modo, allora essa li spingerà e li determinerà nello stesso modo in cui erano stati respinti prima quando la ghiandola occupava la medesima posizione. Egli afferma inoltre che ogni singola volontà della mente è unita per natura a un certo movimento della ghiandola. Per esempio, se uno ha la volontà di guardare un oggetto lontano, questa volontà farà sì che la pupilla si dilati; ma se egli ha solo il pensiero di dilatare la pupilla, non gioverà a nulla averne la volontà, perché la natura non ha unito il movimento della ghiandola, che serve a spingere gli spiriti animali verso il nervo ottico nel modo adatto a dilatare o a contrarre la pupilla, con la volontà di dilatarla o di contrarla, ma solo con la volontà di guardare gli oggetti lontani o vicini. Egli ammette infine che, sebbene ciascuno dei movimenti

hujus glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt jungi, quod probare conatur *art. 50. p. 1. de Pass. animae*. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam hae, ut ab eo definiuntur, sunt *perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque* N. B. *producuntur, conservantur, et corroborantur, per aliquem motum spirituum* (*vide art. 27. p. 1. Pass. animae*). At quandoquidem cuilibet voluntati possumus jungere motum quemcunque glandis, et consequenter spirituum; et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet; si igitur nostram voluntatem certis, et firmis judiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, et motus passionum, quas habere volumus, hisce judiciis jungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones. Haec est clarissimi hujus viri sententia (quantum ex ipsius verbis conjicio), quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare, et distincte percipere-t, et qui toties scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid quaeso, per mentis, et corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum, et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam conceperat,

di questa ghiandola sembri essere stato connesso per natura, sin dall'inizio della nostra vita, con ciascuno dei nostri pensieri, tuttavia questi movimenti possono, mediante l'abitudine, essere uniti con altri pensieri; e ciò egli si sforza di provare nell'*art. 50 della I parte delle «Passioni dell'anima»*. Da ciò egli conclude che non vi è alcuna anima tanto debole la quale non possa, quando è ben diretta, acquistare un potere assoluto sulle sue passioni. Queste, infatti, così come sono da lui definite, sono *percezioni, o sentimenti, o commozioni dell'anima, che si riferiscono a essa in modo speciale e che* (nota bene) *sono prodotte, conservate e corroborate da qualche movimento degli spiriti* (*vedi l'art. 27 della I parte delle «Passioni dell'anima»*). Poiché però a una volontà qualsiasi possiamo unire un movimento qualsiasi della ghiandola e, conseguentemente, degli spiriti; e poiché la determinazione della volontà dipende solo dal nostro potere; se, dunque, noi determiniamo la nostra volontà mediante giudizi certi e saldi secondo cui vogliamo dirigere le azioni della nostra vita, e se congiungiamo con questi giudizi i movimenti delle passioni che vogliamo avere, noi acquisteremo un dominio assoluto sulle nostre passioni. Tale è l'opinione di quest'uomo chiarissimo (per quanto posso congetturare dalle sue parole), e io difficilmente avrei creduto che fosse stata sostenuta da un uomo così grande, se fosse stata meno acuta. Certo, non posso stupirmi abbastanza che questo filosofo, il quale aveva fermamente stabilito di non dedurre nulla se non da principi per sé noti, e di non affermar nulla che egli non percepisse chiaramente e distintamente, e il quale tante volte aveva rimproverato gli scolastici di aver voluto spiegare le cose oscure mediante qualità occulte, ammetta un'ipotesi più occulta di qualunque qualità occulta. Che cosa, di grazia, egli intende per unione della mente e del corpo? quale concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella dell'estensione? Vorrei proprio che avesse spiegato quest'unione per mezzo della sua causa prossima. Egli aveva però concepito la mente tanto distinta dal corpo,

ut nec hujus unionis, nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest. Nam nescio, an haec glans tardius, vel celerius a mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis judiciis arcte junximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disjungi, ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae junxerit, viso tamen periculo, glans ita suspendatur, ut mens non, nisi de fuga, possit cogitare; et sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis, et corporis potentiam, seu vires; et consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile, totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate, ejusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse, satis superque ostenderim. Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

che non ha potuto assegnare nessuna causa singolare né di questa unione, né della stessa mente; ma gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto l'universo, cioè a Dio. Vorrei poi sapere quanti gradi di movimento la mente può imprimere a codesta ghiandola pineale e con quanta forza può tenerla sospesa. Giacché non so se questa ghiandola sia portata in giro qua e là più lentamente o più velocemente dalla mente che dagli spiriti animali, e se i movimenti delle passioni, che abbiano congiunto strettamente con saldi giudizi, non possano esserne separati da cause corporee, dal che seguirebbe che, sebbene la mente si sia proposta fermamente di andare incontro ai pericoli e abbia unito a questo decreto il movimento d'audacia, tuttavia alla vista del pericolo la ghiandola rimanga sospesa in modo che la mente non possa pensare se non alla fuga; e certamente, poiché non vi è nessuna comune misura tra la volontà e il movimento, non vi è nemmeno nessun confronto tra la potenza, ossia le forze, della mente e quelle del corpo; e quindi le forze del corpo non possono per nulla essere determinate dalle forze della mente. A ciò si aggiunga, da una parte, che questa ghiandola non si trova situata nel mezzo del cervello in modo tale da poter essere girata qua e là tanto facilmente e in tanti modi, e, d'altra parte, che non tutti i nervi si prolungano sino alle cavità del cervello. Tralascio, infine, tutto ciò che Cartesio afferma sulla volontà e sulla sua libertà, giacché ne ho mostrato abbastanza e sovrabbondantemente la falsità. Poiché, dunque, la potenza della mente, come sopra ho mostrato, è definita soltanto dalla sua intelligenza, noi determineremo solo in base alla conoscenza posseduta dalla mente i rimedi degli affetti, rimedi che, come credo, tutti conoscono per esperienza, ma che non osservano accuratamente né vedono distintamente, e da tale conoscenza dedurremo tutto ciò che riguarda la beatitudine della mente stessa.

AXIOMATA

I. Si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

II. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus ejus essentia per ipsius causae essentiam explicatur, vel definitur.

Patet hoc Axioma ex Prop. 7. p. 3.

PROPOSITIO I

Prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur, et concatenantur in corpore.

Demonstratio

Ordo, et connexio idearum idem est (*per Prop. 7. p. 2.*) ac ordo, et connexio rerum, et vice versa, ordo, et connexio rerum idem est (*per Coroll. Prop. 6. et 7. p. 2.*), ac ordo, et connexio idearum. Quare sicuti ordo, et connexio idearum in mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectionum corporis (*per Prop. 18. p. 2.*), sic vice versa (*per Prop. 2. p. 3.*) ordo, et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, et concatenantur in mente. *Q. e. d.*

PROPOSITIO II

Si animi commotionem, seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus, et aliis jungamus cogitationibus, tum amor, seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

ASSIOMI

1. Se nel medesimo soggetto sono eccitate due azioni contrarie, un cambiamento dovrà necessariamente aver luogo o in ambedue o in una sola, finché cessino di essere contrarie.

2. La potenza d'un effetto è definita dalla potenza della sua causa nella misura in cui la sua essenza si spiega o si definisce mediante l'essenza della sua causa.

Questo assioma risulta evidente dalla prop. 7 della III parte.

PROPOSIZIONE 1

Secondo il modo in cui i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella mente, così si ordinano e si concatenano nel corpo, in modo esattamente corrispondente, le affezioni del corpo, cioè le immagini delle cose.

Dimostrazione

L'ordine e la connessione delle idee sono i medesimi (*per la prop. 7 della II parte*) che l'ordine e la connessione delle cose, e, viceversa, l'ordine e la connessione delle cose sono i medesimi (*per i cor. delle prop. 6 e 7 della II parte*) che l'ordine e la connessione delle idee. Quindi, come l'ordine e la connessione delle idee si fanno nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo (*per la prop. 18 della II parte*), così, viceversa (*per la prop. 2 della III parte*), l'ordine e la connessione delle affezioni del corpo si fanno secondo il modo in cui i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella mente. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 2

Se separiamo una commozione o un affetto dell'animo dal pensiero della sua causa esterna e l'uniamo ad altri pensieri, allora l'amore o l'odio verso la causa esterna, come pure le fluttuazioni d'animo derivanti da questi affetti, saranno distrutti.

Demonstratio

Id enim, quod formam amoris, vel odii constituit, est laetitia, vel tristitia, concomitante idea causae externae (*per Defin. 6. et 7. Affect.*), hac igitur sublata, amoris, vel odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO III

Affectus qui passio est, desinit esse passio simulatque ejus claram, et distinctam formamus ideam.

Demonstratio

Affectus qui passio est, idea est confusa (*per gener. Affect. Defin.*). Si itaque ipsius affectus claram, et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur (*per Prop. 21. p. 2. cum ejusdem Schol.*); adeoque (*per Prop. 3. p. 3.*) affectus desinet esse passio. *Q. e. d.*

Corollarium

Affectus igitur eo magis in nostra potestate est, et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

PROPOSITIO IV

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum, et distinctum non possumus formare conceptum.

Demonstratio

Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (*per Prop. 38. p. 2.*), adeoque (*per Prop. 12. et Lem. 2., quod habetur post Schol. Prop. 13. p. 2.*) nulla est corporis affectio,

Dimostrazione

Ciò che costituisce, infatti, la forma dell'amore o dell'odio è una letizia o una tristezza accompagnata dall'idea della sua causa esterna (*per le def. 6 e 7 degli affetti*): tolta dunque quest'idea, è tolta insieme la forma dell'amore o dell'odio; e perciò questi affetti e quelli che ne derivano sono distrutti. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 3

Un affetto, che è una passione, cessa di essere una passione appena ne formiamo un'idea chiara e distinta.

Dimostrazione

Un affetto, che è una passione, è un'idea confusa (*per la def. gen. degli affetti*). Se dunque noi formiamo un'idea chiara e distinta di quest'affetto, tra questa idea e l'affetto stesso, in quanto si riferisce solo alla mente, non vi sarà se non una distinzione di ragione (*per la prop. 21 della II parte col suo scol.*); e perciò (*per la prop. 3 della III parte*) l'affetto cesserà d'essere una passione. *C. d. d.*

Corollario

Un affetto, dunque, è tanto più in nostro potere e la mente ne patisce tanto meno, quanto più lo conosciamo.

PROPOSIZIONE 4

Non vi è alcuna affezione del corpo della quale non possiamo formarci un qualche concetto chiaro e distinto.

Dimostrazione

Ciò che è comune a tutte le cose non si può concepire se non adeguatamente (*per la prop. 38 della II parte*), e perciò (*per la prop. 12 e per il lem. 2 che si trova dopo lo scol. della prop. 13 della II parte*) non vi è alcuna affezione del corpo

cujus aliquem clarum, et distinctum non possumus formare conceptum. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, nullum esse affectum, cujus non possumus aliquem clarum, et distinctum formare conceptum. Est namque affectus corporis affectionis idea (*per gener. Affect. Defin.*), quae propterea (*per Prop. praeced.*) aliquem clarum, et distinctum involvere debet conceptum.

Scholium

Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis effectus non sequatur (*per Prop. 36. p. 1.*), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare, et distincte intelligimus (*per Prop. 40. p. 2.*); hinc sequitur, unumquemque potestatem habere se, suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare, et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare, et distincte cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare, et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque adeo, ut ipse affectus a cogitatione causae externae separetur, et veris jungatur cogitationibus; ex quo fiet, ut non tantum amor, odium, etc. destruantur (*per Prop. 2. hujus*) sed ut etiam appetitus, seu cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (*per Prop. 61. p. 4.*). Nam apprime notandum est, unum, eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (*vide Schol. Prop. 31. p. 3.*); qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae *ambitio* vocatur, nec multum a superbia discrepat; et contra in homine, qui

della quale non possiamo formarci un qualche concetto chiaro e distinto. *C. d. d.*

Corollario

Da ciò segue che non vi è alcun affetto del quale non possiamo formarci un qualche concetto chiaro e distinto. Un affetto è, infatti, l'idea d'un'affezione del corpo (*per la def. gen. degli affetti*), la quale idea perciò (*per la prop. preced.*) deve indicare un qualche concetto chiaro e distinto.

Scolio

Poiché non esiste nulla da cui non segua qualche effetto (*per la prop. 36 della I parte*) e noi conosciamo chiaramente e distintamente tutto ciò che segue da un'idea che in noi è adeguata (*per la prop. 40 della II parte*); da ciò segue che ciascuno ha il potere di conoscere sé e i suoi affetti, se non assolutamente, almeno in parte, in modo chiaro e distinto, e quindi di far sì che ne patisca meno. Noi dobbiamo, dunque, dedicarci soprattutto a conoscere chiaramente e distintamente, per quanto è possibile, ciascun affetto, sicché la mente in questo modo sia determinata, in seguito all'affetto, a pensare a quelle cose che percepisce chiaramente e distintamente, e nelle quali trova piena soddisfazione; e l'affetto stesso sia separato dal pensiero della sua causa esterna, e sia unito a pensieri veri; dal che verrà non solo che l'amore, l'odio ecc. siano distrutti (*per la prop. 2 di questa parte*), ma anche che gli appetiti, ossia le cupidità, che sogliono nascere da un tale affetto, non possano avere eccesso (*per la prop. 61 della IV parte*). Si deve, infatti, notare anzitutto che è uno solo e medesimo l'appetito per il quale l'uomo è detto tanto attivo quanto passivo. Per esempio, noi abbiamo mostrato che la natura umana è stata disposta in modo che ciascuno appetisca che gli altri vivano secondo il suo modo di sentire (*vedi lo scol. della prop. 31 della III parte*); e questo appetito in un uomo che non è guidato dalla ragione è una passione che vien detta *ambizione* e non differisce molto dalla superbia; mentre, in un uomo che

ex rationis dictamine vivit, actio, seu virtus est, quae *pietas* appellatur (*vide Schol. 1. Prop. 37. p. 4. et 2. Demonstr. ejusdem Prop.*). Et hoc modo omnes appetitus, seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur, vel generantur. Nam omnes cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis, quam ab inadaequatis ideis (*vide Prop. 59. p. 4.*). Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertar) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi, et adaequatas ideas formandi, ut supra (*per Prop. 3. p. 3.*) ostendimus.

PROPOSITIO V

Affectus erga rem, quam simpliciter, et non ut necessariam, neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus, omnium est maximus.

Demonstratio

Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, major est, quam erga necessariam (*per Prop. 49. p. 3.*), et consequenter adhuc major, quam erga illam, quam ut possibilem, vel contingentem imaginamur (*per Prop. 11. p. 4.*). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (*per illa quae in Schol. Prop. 35. p. 2. ostendimus*); ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus major est, quam erga necessariam, possibilem, vel contingentem, et consequenter maximus. *Q. e. d.*

vive secondo il dettame della ragione, è un'azione, ossia una virtù, che si chiama *moralità* (*vedi lo scol. 1 della prop. 37 della IV parte e la dim. 2 della medesima prop.*). E in questo modo tutti gli appetiti, ossia tutte le cupidità, sono passioni solo in quanto nascono da idee inadeguate; e queste medesime cupidità sono stimate virtù quando sono eccitate o generate da idee adeguate. Tutte le cupidità, infatti, da cui siamo determinati a fare qualche cosa, possono nascere tanto da idee adeguate quanto da idee inadeguate (*vedi la prop. 59 della IV parte*). E (per ritornare al punto dal quale mi sono allontanato per fare questa digressione), oltre a questo rimedio degli affetti che consiste, cioè, nella conoscenza vera di essi, non se ne può escogitare nessun altro più eccellente che dipenda dal nostro potere, giacché non vi è nella mente nessun'altra potenza se non quella di pensare e di formare idee adeguate, come sopra (*per la prop. 3 della III parte*) abbiamo mostrato.

PROPOSIZIONE 5

L'affetto verso una cosa che immaginiamo semplicemente, e non come necessaria, né come possibile, né come contingente, è, a parità delle altre circostanze, il più forte di tutti.

Dimostrazione

L'affetto verso una cosa che immaginiamo libera è più forte dell'affetto verso una cosa necessaria (*per la prop. 49 della III parte*), e quindi è ancor più forte di quello verso una cosa che immaginiamo possibile o contingente (*per la prop. 11 della IV parte*). Ma immaginare una cosa come libera non può essere altro che immaginare la cosa, semplicemente, ignorando le cause da cui essa è stata determinata ad agire (*in virtù di ciò che abbiamo mostrato nello scol. della prop. 35 della II parte*); l'affetto verso una cosa che immaginiamo semplicemente è dunque, a parità delle altre circostanze, più forte dell'affetto verso una cosa necessaria, possibile o contingente, e quindi è il più forte di tutti. *C. d. d.*

PROPOSITIO VI

Quatenus mens res omnes, ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.

Demonstratio

Mens res omnes necessarias esse intelligit (*per Prop. 29. p. 1.*), et infinito causarum nexu determinari ad existendum, et operandum (*per Prop. 28. p. 1.*); adeoque (*per Prop. praeced.*) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur, et (*per Prop. 48. p. 1.*) minus erga ipsas afficiatur. *Q. e. d.*

Scholium

Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius, et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim tristitiam boni alicujus, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus, aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum, quia tum ipsam infantiam, non ut rem naturalem, et necessariam, sed ut naturae vitium, seu peccatum consideraret; et ad hunc modum, plura alia notare possemus.

PROPOSITIO VII

Affectus, qui ex ratione oriuntur, vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.

PROPOSIZIONE 6

In quanto la mente conosce tutte le cose come necessarie, in tanto essa ha una potenza maggiore sugli affetti, ossia ne patisce meno.

Dimostrazione

La mente conosce che tutte le cose sono necessarie (*per la prop. 29 della I parte*) e sono determinate a esistere e a operare da un nesso infinito di cause (*per la prop. 28 della I parte*); e perciò (*per la prop. preced.*), nella misura di tale conoscenza essa fa sì che patisca meno dagli affetti che nascono dalle cose e (*per la prop. 48 della III parte*) sia meno affetta verso di esse. *C. d. d.*

Scolio

Quanto più tale conoscenza, che le cose, cioè, sono necessarie, verte intorno alle cose singole, le quali sono da noi immaginate più distintamente e più vivamente, tanto maggiore è tale potenza della mente sugli affetti, il che è pure attestato dall'esperienza stessa. Vediamo, infatti, che la tristezza per un bene perduto si mitiga appena l'uomo che lo ha perduto considera che tale bene non poteva essere conservato in nessun modo. Così vediamo pure che nessuno ha commiserazione d'un bambino perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché infine vive per tanti anni quasi ignaro di sé. Ma, al contrario, se i più degli uomini nascessero adulti, e solo qualche uomo nascesse bambino, allora ciascuno avrebbe commiserazione dei bambini, perché allora considererebbe l'infanzia non come una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura; e così potremmo notare parecchie altre cose di questa specie.

PROPOSIZIONE 7

Gli affetti che nascono o sono suscitati dalla ragione sono, se si tien conto del tempo, più potenti di quelli che si riferiscono alle cose singole che consideriamo assenti.

Demonstratio

Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur; sed ex eo, quod corpus alio afficitur affectu, qui ejusdem rei existentiam secludit (*per Prop. 17. p. 2.*). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, ejus naturae non est, ut reliquas hominis actiones, et potentiam superet (*de quibus vide Prop. 6. p. 4.*); sed contra ejus naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae ejus causae secludunt, coërceri aliquo modo possit (*per Prop. 9. p. 4.*). At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (*vide rationis Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur (*per Prop. 38. p. 2.*): Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter (*per Axiom. 1. hujus*) affectus, qui eidem sunt contrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior. *Q. e. d.*

PROPOSITIO VIII

Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo major est.

Demonstratio

Plures causae simul plus possunt, quam si pauciores essent (*per Prop. 7. p. 3.*): adeoque (*per Prop. 5. p. 4.*), quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est. *Q. e. d.*

Dimostrazione

Noi consideriamo assente una cosa non a causa dell'affetto con cui la immaginiamo, ma perché il corpo prova un altro affetto che esclude l'esistenza di tale cosa (*per la prop. 17 della II parte*). Per questa ragione un affetto che si riferisce a una cosa che consideriamo assente non è di natura tale da superare le altre azioni e la potenza dell'uomo (*su ciò vedi la prop. 6 della IV parte*), ma è, al contrario, di natura tale da potere essere in qualche modo ostacolato dalle affezioni che escludono l'esistenza della sua causa esterna (*per la prop. 9 della IV parte*). Un affetto, invece, che nasce dalla ragione si riferisce necessariamente alle proprietà comuni delle cose (*vedi la def. della ragione nello scol. 2 della prop. 40 della II parte*), proprietà che noi sempre consideriamo come presenti (giacché non può esservi nulla che ne escluda l'esistenza presente), e che immaginiamo sempre alla stessa maniera (*per la prop. 38 della II parte*). Per questa ragione un tale affetto rimane sempre il medesimo; e, conseguentemente (*per l'ass. 1 di questa parte*), gli affetti che gli sono contrari e che non sono alimentati dalle loro cause esterne dovranno adattarvisi sempre più finché non siano più contrari; e in questo senso un affetto che nasce dalla ragione è più potente. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 8

Quanto più numerose sono le cause simultaneamente concorrenti da cui un affetto è eccitato, tanto più esso è forte.

Dimostrazione

Parecchie cause possono di più insieme che se fossero meno numerose (*per la prop. 7 della III parte*); e perciò (*per la prop. 5 della IV parte*), quanto più numerose sono le cause da cui un affetto è simultaneamente eccitato, tanto più esso è forte. *C. d. d.*

Scholium

Haec Propositio patet etiam ex *Axiom. 2. hujus Partis.*

PROPOSITIO IX

Affectus, qui ad plures, et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam, vel pauciores causas refertur.

Demonstratio

Affectus eatenus tantum malus, seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quominus possit cogitare (*per Prop. 26. et 27. p. 4.*): adeoque ille affectus, a quo mens ad plura simul objecta contemplandum determinatur, minus noxius est, quam alius aeque magnus affectus, qui mentem in sola unius, aut pauciorum objectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat, quod erat primum. Deinde quia mentis essentia, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*), potentia in sola cogitatione consistit (*per Prop. 11. p. 2.*), ergo mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aeque magnum affectum, qui mentem in sola unius, aut pauciorum objectorum contemplatione occupatam tenet, quod erat secundum. Denique hic affectus (*per Prop. 48. p. 3.*), quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor. *Q. e. d.*

PROPOSITIO X

Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi, et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

Scolio

Questa proposizione risulta evidente anche dall'*ass. 2 di questa parte.*

PROPOSIZIONE 9

Un affetto che si riferisce a più cause diverse che la mente considera insieme con l'affetto stesso è meno nocivo e noi ne patiamo meno, e siamo meno affetti verso ciascuna causa, che se si trattasse d'un altro affetto ugualmente forte che si riferisca a una sola causa o a un numero minore di cause.

Dimostrazione

Un affetto è cattivo o nocivo solo in quanto impedisce alla mente di pensare (*per le prop. 26 e 27 della IV parte*): e perciò l'affetto dal quale la mente è determinata a considerare più oggetti insieme è meno nocivo di un altro affetto ugualmente forte che trattenga la mente nella sola considerazione di un unico oggetto o di un numero minore di oggetti in modo tale da non poter pensare ad altri; e questo era il primo punto. Poiché inoltre l'essenza della mente, cioè (*per la prop. 7 della III parte*) la sua potenza, consiste solo nel pensiero (*per la prop. 11 della II parte*), la mente patisce dunque meno dall'affetto che la determina a considerare simultaneamente più cose anziché da un affetto ugualmente forte che la tenga occupata nella sola considerazione di un unico oggetto o di un numero minore di oggetti; e questo era il secondo punto. Questo affetto infine (*per la prop. 48 della III parte*), in quanto si riferisce a più cause esterne, è anche minore verso ciascuna. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 10

Finché non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, noi abbiamo il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto.

Demonstratio

Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per Prop. 30. p. 4.*), qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quominus mens intelligat (*per Prop. 27. p. 4.*). Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu mentis potentia, qua res intelligere conatur (*per Prop. 26. p. 4.*) non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras, et distinctas ideas formandi, et alias ex aliis deducendi (*vide 2. Schol. Prop. 40. et Schol. Prop. 47. p. 2.*); et consequenter (*per Prop. 1. hujus*) tamdiu potestatem habemus ordinandi, et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum. *Q. e. d.*

Scholium

Hac potestate recte ordinandi, et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (*per Prop. 7. hujus*) major vis requiritur ad affectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos, et concatenatos coërcendum, quam incertos, et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (*vide Prop. 46. p. 4. cum ejusdem Schol.*), odium amore, seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae, et saepe meditandae sunt communes hominum injuriae, et quomodo, et qua via

Dimostrazione

Gli affetti che sono contrari alla nostra natura, cioè (*per la prop. 30 della IV parte*) che sono cattivi, in tanto sono cattivi in quanto impediscono alla mente di conoscere (*per la prop. 27 della IV parte*). Finché, dunque, non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, la potenza della mente con cui essa si sforza di conoscere le cose (*per la prop. 26 della IV parte*) non è impedita e quindi essa ha per tutto quel tempo il potere di formare idee chiare e distinte, e di dedurle le une dalle altre (*vedi lo scol. 2 della prop. 40 e lo scol. della prop. 47 della II parte*); e, conseguentemente (*per la prop. 1 di questa parte*), per tutto quel tempo noi abbiamo il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto. *C. d. d.*

Scolio

Per questo potere di ordinare e di concatenare correttamente le affezioni del corpo, noi possiamo far in modo da non essere facilmente colpiti da cattivi affetti. Giacché (*per la prop. 7 di questa parte*), per ostacolare affetti ordinati e concatenati secondo l'ordine corrispondente all'intelletto, si richiede una forza maggiore che per ostacolare affetti incerti e vaghi. Quindi la cosa migliore che possiamo fare, finché non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è concepire un retto metodo di vivere, ossia principi certi di vita, e imprimerli nella memoria e applicarli continuamente alle cose particolari che s'incontrano frequentemente nella vita, in modo che la nostra immaginazione ne sia largamente affetta, ed essi ci siano sempre presenti. Per esempio, tra le regole della vita noi abbiamo posto (*vedi la prop. 46 della IV parte col suo scol.*), che l'odio si deve vincere con l'amore, ossia con la generosità, e non contraccambiare con un odio reciproco. Per avere sempre presente questo precetto della ragione quando sarà utile, si deve pensare e riflettere spesso sulle offese che gli uomini si fanno comunemente, e sulla maniera e la via per le quali

Generositate optime propulsentur; sic enim imaginem injuriae imaginationi hujus dogmatis jungemus, et nobis (*per Prop. 18. p. 2.*) in promptu semper erit, ubi nobis injuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis, ac etiam boni, quod ex mutua amicitia, et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (*per Prop. 52. p. 4.*), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant: tum injuria, sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit, et facile superabitur; vel si ira, quae ex maximis injuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione, longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata habuissemus, ut patet ex *Prop. 6. 7. et 8. hujus Partis*. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt, et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia, et fortitudine optime vitari, et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus, et imaginibus semper attendendum est (*per Coroll. Prop. 63. p. 4. et Prop. 59. p. 3.*) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt, se nimis gloriam sectari, de ejus recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu, et vanitate, et hominum inconstantia, vel aliis hujusmodi, de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat; talibus enim cogitationibus maxime ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant; et, dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est, eos gloriae maxime esse cupidos,

esse possono essere meglio respinte con la generosità; in tal modo congiungeremo l'immagine dell'offesa con l'immaginazione di questa regola, e la regola ci sarà sempre presente (*per la prop. 18 della II parte*) tutte le volte che ci verrà fatta un'offesa. E se avremo avuto pure presente la considerazione del nostro vero interesse e anche del bene che segue dall'amicizia reciproca e dalla comune società, e inoltre del fatto che da una retta maniera di vivere nasce una suprema soddisfazione dell'animo (*per la prop. 52 della IV parte*) e che gli uomini, come gli altri esseri, agiscono per necessità di natura: allora l'offesa, ossia l'odio che suole nascerne, occuperà una parte piccolissima dell'immaginazione, e sarà facilmente superata; ovvero, se l'Ira che suole nascere dalle offese più gravi non è tanto facilmente superata, tuttavia essa sarà superata, benché non senza fluttuazione d'animo, in uno spazio di tempo di gran lunga minore che se non avessimo avuto in anticipo la mente occupata in questo modo da queste meditazioni, com'è evidente dalle *prop. 6, 7 e 8 di questa parte*. Alla stessa maniera, per eliminare la Paura si deve riflettere sulla fermezza d'animo; bisogna cioè passare in rassegna e immaginare spesso i pericoli comuni della vita, e in qual modo essi possano meglio essere evitati e superati con la presenza di spirito e con la fortezza d'animo. Si deve però notare che nell'ordinare i nostri pensieri e le nostre immagini noi dobbiamo sempre tener conto (*per il cor. della prop. 63 della IV parte e per la prop. 59 della III parte*) di ciò che vi è di buono in ciascuna cosa per essere così sempre determinati ad agire da un affetto di letizia. Se, per esempio, qualcuno si accorge di correre troppo dietro alla gloria, pensi al retto uso che se ne può fare e al fine per il quale si deve perseguire e ai mezzi con cui si può acquistare; ma non all'abuso di essa e alla sua vanità, e all'incostanza degli uomini, o ad altre cose siffatte, a cui nessuno pensa se non per infermità d'animo; con questi pensieri, infatti, si affliggono soprattutto gli ambiziosi quando disperano di conseguire l'onore che ambiscono; e, mentre vomitano Ira, pretendono di apparire sapienti. È dunque certo che sono massimamente avidi di gloria

qui de ipsius abusu, et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et qui animo impotentes sunt. Nam pauper etiam, avarus de abusu pecuniae, et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare, et aliis ostendere, se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam, qui male ab amasia excepti sunt, nihil aliud cogitant, quam de mulierum inconstantia, et fallaci animo, et reliquis earundem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus, et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur, virtutes, earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare, et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt), et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

PROPOSITIO XI

Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est, seu saepius viget, et mentem magis occupat.

Demonstratio

Quo enim imago, seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari, et foveri potest, quas omnes mens (*per Hypothesin*) ex ipso affectu simul contemplatur; atque adeo affectus eo frequentior est, seu saepius viget, et (*per Prop. 8. hujus*) mentem magis occupat. *Q. e. d.*

quelli che più vociferano dell'abuso di essa e della vanità del mondo. Né ciò è proprio soltanto degli ambiziosi, ma è comune a tutti quelli cui la fortuna è contraria e che sono d'animo impotente. Anche un avaro che sia povero, infatti, non cessa di parlare dell'abuso del denaro e dei vizi dei ricchi; con la qual cosa non fa altro che affliggersi e mostrare agli altri di sopportare di malanimo non solo la sua povertà ma anche la ricchezza degli altri. Così pure quelli che sono stati male accolti dalla propria amante non pensano ad altro che all'incostanza e all'animo ingannevole delle donne, e agli altri loro vizi tanto decantati, cose tutte che essi subito dimenticano appena sono di nuovo accolti dalla loro amante. Chi dunque si studia di governare i suoi affetti e appetiti per il solo amore della libertà, costui si sforzerà, per quanto può, di conoscere le virtù e le loro cause e di riempire il suo animo col gaudio che nasce dalla loro vera conoscenza; ma niente affatto di considerare i vizi degli uomini, di abbassare gli uomini e di gioire d'una falsa apparenza di libertà. E chi osserverà diligentemente queste regole (non sono, infatti, difficili) e si eserciterà a seguirle potrà certamente, in breve spazio di tempo, dirigere generalmente le sue azioni secondo il comando della ragione.

PROPOSIZIONE II

Quanto maggiore è il numero delle cose a cui un'immagine si riferisce, tanto più essa è frequente, cioè tanto più spesso essa riprende vigore e tanto più occupa la mente.

Dimostrazione

Quanto maggiore, infatti, è il numero delle cose a cui un'immagine, ossia un affetto, si riferisce, tanto più vi sono cause da cui tale immagine può essere eccitata e alimentata, cause che la mente (*per ipotesi*) considera tutte simultaneamente in virtù dell'affetto stesso; e perciò l'affetto è tanto più frequente, cioè tanto più spesso riprende vigore, e (*per la prop. 8 di questa parte*) tanto più occupa la mente. *C. d. d.*

PROPOSITIO XII

Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare, et distincte intelligimus, junguntur, quam aliis.

Demonstratio

Res quas clare, et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (*vide rationis Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*), et consequenter saepius (*per Prop. praeced.*) in nobis excitantur; adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his, quam cum aliis contemplemur, et consequenter (*per Prop. 18. p. 2.*), ut facilius cum his, quam cum aliis, jungantur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XIII

Quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, eo saepius viget.

Demonstratio

Nam, quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, eo (*per Prop. 18. p. 2.*) plures causae dantur, a quibus excitari potest. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XIV

Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

Demonstratio

Nulla est corporis affectio, cujus aliquem clarum, et distinctum non possit mens formare conceptum (*per Prop. 4.*

PROPOSIZIONE 12

Le immagini delle cose si uniscono più facilmente alle immagini che si riferiscono alle cose che conosciamo chiaramente e distintamente anziché ad altre.

Dimostrazione

Le cose che conosciamo chiaramente e distintamente sono le proprietà comuni delle cose o ciò che se ne deduce (*vedi la def. della ragione nello scol. 2 della prop. 40 della II parte*), e conseguentemente sono più spesso eccitate in noi (*per la prop. preced.*); e quindi può accadere più facilmente che noi consideriamo le altre cose insieme con queste anziché insieme con altre, e conseguentemente (*per la prop. 18 della II parte*) che esse siano unite più facilmente con queste anziché con altre. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 13

Quanto maggiore è il numero delle altre immagini a cui una certa immagine è stata unita, tanto più spesso essa riprende vigore.

Dimostrazione

Quanto maggiore, infatti, è il numero delle altre immagini a cui una certa immagine è stata unita, tanto più (*per la prop. 18 della II parte*) vi sono cause dalle quali essa può essere eccitata. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 14

La mente può fare in modo che tutte le affezioni del corpo, ossia tutte le immagini delle cose, si riferiscano all'idea di Dio.

Dimostrazione

Non vi è affezione del corpo della quale la mente non possa formare un qualche concetto chiaro e distinto (*per la prop. 4*

hujus); adeoque efficere potest (*per Prop. 15. p. 1.*), ut omnes ad Dei ideam referuntur. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XV

Qui se, suosque affectus clare, et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit.

Demonstratio

Qui se, suosque affectus clare, et distincte intelligit, laetatur (*per Prop. 53. p. 3.*), idque concomitante idea Dei (*per Prop. praeced.*); atque adeo (*per 6. Affect. Defin.*) Deum amat, et (*per eandem rationem*) eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVI

Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.

Demonstratio

Est enim hic amor junctus omnibus corporis affectionibus (*per Prop. 14. hujus*), quibus omnibus fovetur (*per Prop. 15. hujus*); atque adeo (*per Prop. 11. hujus*) mentem maxime occupare debet. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XVII

Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae, aut tristitiae affectu afficitur.

Demonstratio

Ideae omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (*per Prop. 32. p. 2.*), hoc est (*per Defin. 4. p. 2.*), adaequatae; atque adeo (*per Affect. gener. Defin.*) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad majorem, neque ad minorem perfectionem transire potest (*per 2. Coroll. Prop. 20. p. 1.*);

di questa parte); e quindi essa può fare in modo (*per la prop. 15 della I parte*) che tutte si riferiscano all'idea di Dio. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 15

Chi conosce sé e i suoi affetti in modo chiaro e distinto ama Dio, e tanto più quanto più conosce sé e i suoi affetti.

Dimostrazione

Chi conosce sé e i suoi affetti in modo chiaro e distinto si allieta (*per la prop. 53 della III parte*), e ciò con l'accompagnamento dell'idea di Dio (*per la prop. preced.*); e quindi (*per la def. 6 degli affetti*) ama Dio, e (*per la medesima ragione*) tanto più quanto più conosce sé e i suoi affetti. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 16

Questo amore verso Dio deve occupare la mente in sommo grado.

Dimostrazione

Questo amore, infatti, è unito a tutte le affezioni del corpo (*per la prop. 14 di questa parte*), ed è alimentato da tutte (*per la prop. 15 di questa parte*); e perciò (*per la prop. 11 di questa parte*) deve occupare la mente in sommo grado. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 17

Dio non ha passioni e non prova alcun affetto di letizia o di tristezza.

Dimostrazione

Tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere (*per la prop. 32 della II parte*), cioè (*per la def. 4 della II parte*) sono adeguate; e perciò (*per la def. gen. degli affetti*) Dio non ha passioni. Dio, inoltre, non può passare a una perfezione maggiore né a una minore (*per il cor. 2 della prop. 20 della I parte*);

adeoque (*per 2. et 3. Affect. Defin.*) nullo laetitiae, neque tristitiae affectu afficitur. *Q. e. d.*

Corollarium

Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (*per Prop. praeced.*) nullo laetitiae, neque tristitiae affectu afficitur, et consequenter (*per 6. et 7. Affect. Defin.*) neminem etiam amat, neque odio habet.

PROPOSITIO XVIII

Nemo potest Deum odio habere.

Demonstratio

Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata, et perfecta (*per Prop. 46. et 47. p. 2.*); adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (*per Prop. 3. p. 3.*), et consequenter (*per Prop. 59. p. 3.*) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei, hoc est (*per 7. Affect. Defin.*), nemo Deum odio habere potest. *Q. e. d.*

Corollarium

Amor erga Deum in odium verti nequit.

Scholium

At objici potest, quod dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus (*per Prop. 3. hujus*) ipsa desinit esse passio, hoc est (*per Prop. 59. p. 3.*), eatenus desinit esse tristitia; atque adeo, quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

PROPOSITIO XIX

Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

e perciò (*per le def. 2 e 3 degli affetti*) non prova alcun affetto né di letizia né di tristezza. *C. d. d.*

Corollario

Dio, parlando propriamente, non ama né odia nessuno. Dio, infatti (*per la prop. preced.*), non prova alcun affetto né di letizia, né di tristezza, e conseguentemente (*per le def. 6 e 7 degli affetti*) non ama né odia nessuno.

PROPOSIZIONE 18

Nessuno può avere Dio in odio.

Dimostrazione

L'idea di Dio, che è in noi, è adeguata e perfetta (*per le prop. 46 e 47 della II parte*); e quindi, in quanto consideriamo Dio, in tanto siamo attivi (*per la prop. 3 della III parte*), e conseguentemente (*per la prop. 59 della III parte*) non può esservi nessuna tristezza che sia accompagnata dall'idea di Dio, cioè (*per la def. 7 degli affetti*) nessuno può avere Dio in odio. *C. d. d.*

Corollario

L'amore verso Dio non si può cambiare in odio.

Scolio

Si può però obiettare che, concependo Dio come causa di tutte le cose, per questo fatto stesso consideriamo Dio come causa della tristezza. Ma a ciò rispondo che, in quanto noi conosciamo le cause della tristezza, questa (*per la prop. 3 di questa parte*) cessa di essere una passione, cioè (*per la prop. 59 della III parte*) cessa di essere tristezza; e quindi, in quanto conosciamo che Dio è causa della tristezza, noi ci allietiamo.

PROPOSIZIONE 19

Chi ama Dio non può sforzarsi affinché Dio lo ami a sua volta.

Demonstratio

Si homo id conaretur, cuperet ergo (*per Coroll. Prop. 17. hujus*), ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (*per Prop. 19. p. 3.*), contristari cuperet, quod (*per Prop. 28. p. 3.*) est absurdum. Ergo, qui Deum amat, etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XX

Hic erga Deum amor, neque invidiae, neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.

Demonstratio

Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (*per Prop. 28. p. 4.*), et omnibus hominibus commune est (*per Prop. 36. p. 4.*), et omnes, ut eodem gaudeant, cupimus (*per Prop. 37. p. 4.*); atque adeo (*per 23. Affect. Defin.*) invidiae affectu maculari nequit, neque etiam (*per Prop. 18. hujus, et Defin. Zelotypiae, quam vide in Schol. Prop. 35. p. 3.*) zelotypiae affectu; sed contra (*per Prop. 31. p. 3.*) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur. *Q. e. d.*

Scholium

Possumus hoc eodem modo ostendere, nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius, a quo hic ipse amor possit destrui; atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum amorem omnium affectuum est constantissimum, nec, quatenus ad corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso corpore. Cujus autem naturae sit, quatenus ad solam mentem refertur, postea videbimus. Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod

Dimostrazione

Se l'uomo facesse un tale sforzo, egli, dunque, desidererebbe (*per il cor. della prop. 17 di questa parte*) che Dio, ch'egli ama, non fosse Dio, e conseguentemente (*per la prop. 19 della III parte*) desidererebbe rattristarsi, il che (*per la prop. 28 della III parte*) è assurdo. Dunque, chi ama Dio ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 20

Quest'amore verso Dio non può essere contaminato né da un affetto d'invidia, né da un affetto di gelosia; ma è tanto più alimentato quanto più numerosi sono gli uomini che immaginiamo uniti con Dio dal medesimo vincolo d'amore.

Dimostrazione

Quest'amore verso Dio è il sommo bene che possiamo appetire secondo il dettame della ragione (*per la prop. 28 della IV parte*), ed è comune a tutti gli uomini (*per la prop. 36 della IV parte*), e noi desideriamo che tutti ne godano (*per la prop. 37 della IV parte*); e perciò (*per la def. 23 degli affetti*) non può essere contaminato da un affetto d'invidia e neanche (*per la prop. 18 di questa parte e per la def. della gelosia che si può vedere nello scol. della prop. 35 della III parte*) da un affetto di gelosia; ma, al contrario (*per la prop. 31 della III parte*), dev'essere tanto più rafforzato quanto più numerosi sono gli uomini che immaginiamo godere di tale amore. *C. d. d.*

Scolio

Possiamo mostrare alla stessa maniera che non vi è nessun affetto, direttamente contrario a quest'amore, dal quale quest'amore possa essere distrutto; e quindi possiamo concludere che quest'amore verso Dio è il più costante di tutti gli affetti, e, in quanto si riferisce al corpo, non può essere distrutto se non col corpo stesso. Vedremo poi di quale natura esso sia, in quanto si riferisce alla mente. E così ho riunito nelle proposizioni precedenti tutti i rimedi degli affetti, ossia tutto ciò che

mens in se sola considerata, adversus affectus potest, comprehendi; ex quibus apparet, mentis in affectus potentiam consistere: I. In ipsa affectuum cognitione (*vide Schol. Prop. 4. hujus*). II. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (*vide Prop. 2. cum eodem Schol. Prop. 4. hujus*). III. In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse, seu mutilate concipimus (*vide Prop. 7. hujus*). IV. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates, vel ad Deum referuntur, foventur (*vide Prop. 9. et 11. hujus*). V. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare, et invicem concatenare potest (*vide Schol. Prop. 10. et insuper Prop. 12. 13. et 14. hujus*). Sed ut haec mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis *magni* appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, et unum magis, quam alium eodem affectu conflictari videmus; vel quando unius, ejusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis, quam alio affici, sive moveri comperimus. Nam (*per Prop. 5. p. 4.*) vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem, seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur; ex quo sequitur, mentem illam maxime pati, cujus maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id, quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae, quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur,

la mente, considerata in sé sola, può contro di essi; da ciò si vede chiaramente che la potenza della mente sugli affetti consiste: 1. nella conoscenza stessa degli affetti (*vedi lo scol. della prop. 4 di questa parte*); 2. nel fatto che essa separa gli affetti dal pensiero della loro causa esterna che è da noi immaginata confusamente (*vedi la prop. 2 con lo stesso scol. della prop. 4 di questa parte*); 3. nella maggior durata delle affezioni che si riferiscono alle cose che conosciamo chiaramente rispetto alla durata delle affezioni che si riferiscono alle cose che concepiamo in modo confuso o mutilato (*vedi la prop. 7 di questa parte*); 4. nel gran numero delle cause da cui sono rafforzate le affezioni che si riferiscono alle proprietà comuni delle cose, ossia a Dio (*vedi le prop. 9 e 11 di questa parte*); 5. infine nell'ordine in cui la mente può ordinare e concatenare vicendevolmente i suoi affetti (*vedi lo scol. della prop. 10 e inoltre le prop. 12, 13 e 14 di questa parte*). Ma affinché questa potenza della mente sugli affetti sia meglio intesa, si deve notare anzitutto che noi chiamiamo *grandi* gli affetti quando paragoniamo l'affetto di un uomo con quello di un altro, e vediamo che l'uno è combattuto più dell'altro dal medesimo affetto; o quando paragoniamo gli affetti di un solo e medesimo uomo e troviamo che egli è affetto o commosso più dall'uno che dall'altro. Giacché (*per la prop. 5 della IV parte*) la forza d'un affetto qualsiasi è definita dalla potenza della sua causa esterna, confrontata con la nostra. Ora, la potenza della mente è definita solo dalla conoscenza; e invece la sua impotenza, o la sua passione, è stimata solo in base alla privazione di conoscenza, cioè in base a ciò per cui le idee si dicono inadeguate; dal che segue che è sommamente passiva quella mente che è costituita per la maggior parte di idee inadeguate, dimodoché essa si riconosce meglio da ciò che patisce anziché da ciò che fa; e, al contrario, che è sommamente attiva quella mente che è costituita in massima parte da idee adeguate, dimodoché, pur avendo tante idee inadeguate quante ne ha quell'altra, tuttavia essa si riconosce meglio dalle idee adeguate, le quali sono attribuite alla virtù dell'uomo,

quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. Deinde notandum, animi aegritudines, et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus, anxiusve est, neque injuriae, suspiciones, inimicitiae, etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara, et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (*de quo vide Schol. Prop. 47. p. 2.*), cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (*vide Prop. 3. cum Schol. Prop. 4. hujus*), saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant (*vide Prop. 14 hujus*). Deinde amorem gignit erga rem immutabilem, et aeternam (*vide Prop. 15. hujus*), et cujus revera sumus compotes (*vide Prop. 45 p. 2.*), et qui propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed semper major, ac major esse potest (*per Prop. 15. hujus*), et mentis maximam partem occupare (*per Prop. 16. hujus*), lateque afficere. Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi. Nam quod in hujus Scholii principio dixi, me his paucis omnia affectuum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc Scholio diximus, et simul ad mentis, ejusque affectuum definitiones, et denique ad Propositiones 1. et 3. Partis 3. attenderit. Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.

anziché dalle idee inadeguate, le quali indicano la sua impotenza. Si deve poi notare che gli affanni dell'animo e gl'infortuni traggono origine soprattutto da un amore eccessivo verso una cosa che è soggetta a molti cambiamenti, e della quale non possiamo mai essere pienamente padroni. Nessuno, infatti, è sollecito o ansioso se non di ciò che ama; e le ingiurie, i sospetti, le inimicizie ecc. non nascono se non dall'amore verso le cose delle quali nessuno può veramente essere pienamente padrone. Da ciò concepiamo facilmente che cosa possa sugli affetti la conoscenza chiara e distinta e specialmente quel terzo genere di conoscenza (*sul quale vedi lo scol. della prop. 47 della II parte*) il cui fondamento è la conoscenza stessa di Dio; se essa, infatti, non toglie assolutamente gli affetti in quanto sono passioni (*vedi la prop. 3 con lo scol. della prop. 4 di questa parte*), tuttavia fa sì che essi costituiscano una parte minima della mente (*vedi la prop. 14 di questa parte*). Tale conoscenza genera inoltre amore verso una cosa immutabile ed eterna (*vedi la prop. 15 di questa parte*), e della quale noi siamo in verità pienamente partecipi (*vedi la prop. 45 della II parte*), e perciò questo amore non può essere contaminato da nessuno dei vizi che sono inerenti all'amore ordinario, ma può diventare sempre maggiore (*per la prop. 15 di questa parte*), e occupare la parte maggiore della mente (*per la prop. 16 di questa parte*) e penetrarla ampiamente. E con ciò ho finito tutto quello che riguarda la vita presente. Ciascuno, infatti, potrà facilmente vedere ciò che ho detto all'inizio di questo scolio, cioè che in questo piccolo numero di proposizioni io ho compreso tutti i rimedi degli affetti, purché tenga conto di ciò che abbiamo detto in questo scolio, e, insieme, delle definizioni della mente e dei suoi affetti, e, infine, delle proposizioni 1 e 3 della III parte. È tempo, dunque, oramai di passare a ciò che si riferisce alla durata della mente, senza relazione al corpo.

PROPOSITIO XXI

Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.

Demonstratio

Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones, ut actuales, concipit, nisi durante corpore (*per Coroll. Prop. 8. p. 2.*), et consequenter (*per Prop. 26. p. 2.*) nullum corpus, ut actu existens, concipit, nisi durante suo corpore, ac proinde nihil imaginari (*vide Imaginationis Defin. in Schol. Prop. 17. p. 2.*), neque rerum praeteritarum recordari potest, nisi durante corpore (*vide Defin. Memoriae in Schol. Prop. 18. p. 2.*). *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXII

In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus, et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

Demonstratio

Deus non tantum est causa hujus, et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (*per Prop. 25. p. 1.*), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (*per Axiom. 4. p. 1.*), idque aeterna quadam necessitate (*per Prop. 16. p. 1.*), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (*per Prop. 3. p. 2.*). *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIII

Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

PROPOSIZIONE 21

La mente non può immaginare nulla, né ricordarsi delle cose passate, se non finché dura il corpo.

Dimostrazione

La mente non esprime l'esistenza attuale del suo corpo e neanche concepisce come attuali le affezioni del corpo se non finché dura il corpo (*per il cor. della prop. 8 della II parte*); e conseguentemente (*per la prop. 26 della II parte*) non concepisce alcun corpo come esistente in atto, se non finché dura il suo corpo; e quindi non può immaginare nulla (*vedi la def. dell'immaginazione nello scol. della prop. 17 della II parte*), né ricordarsi delle cose passate se non finché dura il corpo (*vedi la def. della memoria nello scol. della prop. 18 della II parte*). *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 22

In Dio, tuttavia, è data necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo e di quel corpo umano sotto la specie dell'eternità.

Dimostrazione

Dio è non soltanto la causa dell'esistenza di questo o di quel corpo umano, ma anche della sua essenza (*per la prop. 25 della I parte*); la quale, perciò, si deve necessariamente concepire mediante l'essenza stessa di Dio (*per l'ass. 4 della I parte*), e ciò per una certa eterna necessità (*per la prop. 16 della I parte*); questo concetto, quindi, dev'essere dato in Dio necessariamente (*per la prop. 3 della II parte*). *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 23

La mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme col corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterno.

Demonstratio

In Deo datur necessario conceptus, seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit (*per Prop. praeced.*), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet (*per Prop. 13. p. 2.*). Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur, et tempore definiri potest, exprimit, hoc est (*per Coroll. Prop. 8. p. 2.*), ipsi durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (*per Prop. praeced.*), erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. *Q. e. d.*

Scholium

Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra, eatenus tantum potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest,

Dimostrazione

In Dio è dato necessariamente un concetto, ossia una idea che esprime l'essenza del corpo umano (*per la prop. preced.*), e quest' idea, perciò, è necessariamente qualche cosa che appartiene all'essenza della mente umana (*per la prop. 13 della II parte*). Noi però non attribuiamo alla mente umana alcuna durata che possa definirsi mediante il tempo se non in quanto essa esprime l'esistenza attuale del corpo, la quale si spiega mediante la durata e si può definire mediante il tempo; cioè (*per il cor. della prop. 8 della II parte*) noi non attribuiamo alla mente una durata se non finché dura il corpo. Tuttavia, poiché ciò che è concepito con una certa eterna necessità mediante l'essenza stessa di Dio è, nondimeno, qualche cosa (*per la prop. preced.*), questo qualche cosa allora, che appartiene all'essenza della mente, sarà necessariamente eterno. *C. d. d.*

Scolio

Come abbiamo detto, quest'idea che esprime l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità è un certo modo del pensare che appartiene all'essenza della mente e che è necessariamente eterno. E tuttavia è impossibile che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, giacché né ci può essere nel corpo alcun vestigio di tale esistenza, né l'eternità si può definire mediante il tempo, né essa può avere alcuna relazione al tempo. Ma nondimeno noi sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. La mente, infatti, sente le cose che concepisce con un atto dell'intelletto, non meno di quelle che ha nella memoria. Giacché gli occhi della mente, coi quali essa vede o osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse. Benché, dunque, noi non ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, tuttavia sentiamo che la nostra mente, in quanto implica l'essenza del corpo sotto una specie di eternità, è eterna, e che questa sua esistenza non si può definire mediante il tempo, o spiegare mediante la durata. Solo in tanto, dunque, si può dire che la nostra mente duri, e la sua esistenza si può definire mediante un tempo determinato,

quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

PROPOSITIO XXIV

Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

Demonstratio

Patet ex *Coroll. Prop. 25. p. 1.*

PROPOSITIO XXV

Summus mentis conatus, summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.

Demonstratio

Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (*vide hujus Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*); et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (*per Prop. praeced.*) Deum intelligimus, ac proinde (*per Prop. 28. p. 4.*) summa mentis virtus, hoc est (*per Defin. 8. p. 4.*), mentis potentia, seu natura, sive (*per Prop. 7. p. 3.*) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVI

Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit, res eodem hoc cognitionis genere intelligere.

Demonstratio

Patet. Nam quatenus concipimus mentem aptam esse ad

in quanto essa implica l'esistenza attuale del corpo, e solo in questa misura essa ha la potenza di determinare mediante il tempo l'esistenza delle cose e di concepirle nella durata.

PROPOSIZIONE 24

Quanto più noi conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio.

Dimostrazione

È evidente dal *cor. della prop. 25 della I parte.*

PROPOSIZIONE 25

Il supremo sforzo della mente e la sua suprema virtù è conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza.

Dimostrazione

Il terzo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose (*vedi la def. di questo genere di conoscenza nello scol. 2 della prop. 40 della II parte*); e quanto più conosciamo le cose in questo modo, tanto più (*per la prop. preced.*) conosciamo Dio; e quindi (*per la prop. 28 della IV parte*) la suprema virtù della mente, cioè (*per la def. 8 della IV parte*) la potenza o la natura della mente, ossia (*per la prop. 7 della III parte*) il suo sforzo supremo è conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 26

Quanto più la mente è atta a conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza, tanto più essa desidera conoscere le cose mediante questo medesimo genere di conoscenza.

Dimostrazione

È evidente. In quanto, infatti, concepiamo che la mente sia atta

res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum, et consequenter (*per 1. Affect. Defin.*), quo mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVII

Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Demonstratio

Summa mentis virtus est Deum cognoscere (*per Prop. 28. p. 4.*), sive res tertio cognitionis genere intelligere (*per Prop. 25. hujus*); quae quidem virtus eo major est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (*per Prop. 24. hujus*); adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (*per 2. Affect. Defin.*), summa laetitia afficitur, idque (*per Prop. 43. p. 2.*) concomitante idea sui, suaeque virtutis, ac proinde (*per 25. Affect. Defin.*) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXVIII

Conatus, seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Demonstratio

Haec Propositio per se patet. Nam quicquid clare, et distincte intelligimus, id vel per se, vel per aliud, quod per se concipitur, intelligimus, hoc est, ideae, quae in nobis clarae, et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (*vide 2.*

a conoscere le cose mediante questo genere di conoscenza, in tanto la concepiamo determinata a conoscerle mediante questo medesimo genere di conoscenza; e conseguentemente (*per la def. 1 degli affetti*), quanto più la mente vi è atta, tanto più lo desidera. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 27

Da questo terzo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione della mente che si possa dare.

Dimostrazione

La suprema virtù della mente è conoscere Dio (*per la prop. 28 della IV parte*), ossia conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza (*per la prop. 25 di questa parte*); e tale virtù è tanto maggiore quanto più la mente conosce le cose con questo genere di conoscenza (*per la prop. 24 di questa parte*); e perciò chi conosce le cose con questo genere di conoscenza, costui passa alla più alta perfezione umana, e conseguentemente (*per la def. 2 degli affetti*) è affetto dalla letizia più alta, e ciò (*per la prop. 43 della II parte*) con l'accompagnamento dell'idea di se stesso e della sua virtù; e quindi (*per la def. 25 degli affetti*) da questo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che si possa dare. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 28

Lo sforzo, ossia la cupidità di conoscere le cose col terzo genere di conoscenza, non può nascere dal primo genere di conoscenza, ma bensì dal secondo.

Dimostrazione

Questa proposizione è evidente di per sé. Tutto ciò che conosciamo chiaramente e distintamente, infatti, lo conosciamo o per sé o per mezzo di qualche cosa che si concepisce per sé, cioè le idee che in noi sono chiare e distinte, ossia che si riferiscono al terzo genere di conoscenza (*vedi lo scol. 2*

Schol. Prop. 40. p. 2.), non possunt sequi ex ideis mutilatis, et confusis, quae (*per idem Schol.*) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (*per idem Schol.*) ex secundo, et tertio cognitionis genere; ac proinde (*per 1. Affect. Defin.*) cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo, at quidem ex secundo. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXIX

Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

Demonstratio

Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (*per Prop. 21. hujus et Prop. 26. p. 2.*). At aeternitas per durationem explicari nequit (*per Defin. 8. p. 1. et ipsius Explicat.*). Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est res sub specie aeternitatis concipere (*per 2. Coroll. Prop. 44. p. 2.*), et ad mentis naturam etiam pertinet corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (*per Prop. 23. hujus*), et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (*per Prop. 13. p. 2.*); ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad mentem non pertinet nisi quatenus corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit. *Q. e. d.*

della prop. 40 della II parte), non possono seguire da idee mutilate e confuse, le quali (*per il medesimo scol.*) si riferiscono al primo genere di conoscenza, ma da idee adeguate, ossia (*per il medesimo scol.*) dal secondo e dal terzo genere di conoscenza; e quindi (*per la def. 1 degli affetti*) la cupidità di conoscere le cose col terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo genere di conoscenza, ma bensì dal secondo. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 29

Tutto ciò che la mente conosce sotto la specie dell'eternità, lo conosce non perché concepisce l'esistenza presente attuale del corpo, ma perché concepisce l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità.

Dimostrazione

In quanto la mente concepisce l'esistenza presente del suo corpo, in tanto essa concepisce una durata che può essere determinata mediante il tempo, e solo in questo senso ha la potenza di concepire le cose con una relazione al tempo (*per la prop. 21 di questa parte e per la prop. 26 della II parte*). Ma l'eternità non si può spiegare mediante la durata (*per la def. 8 della I parte e per la sua spiegazione*). La mente non ha dunque, in questo senso, il potere di concepire le cose sotto la specie dell'eternità; ma poiché appartiene alla natura della ragione concepire le cose sotto la specie dell'eternità (*per il cor. 2 della prop. 44 della II parte*), e appartiene pure alla natura della mente concepire l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità (*per la prop. 23 di questa parte*), e oltre a queste due maniere di concepire i corpi null'altro appartiene all'essenza della mente (*per la prop. 13 della II parte*); dunque questa potenza di concepire le cose sotto la specie dell'eternità non appartiene alla mente se non in quanto essa concepisce l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità. *C. d. d.*

Scholium

Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam, et infinitam Dei essentiam involvunt, ut *Prop. 45. p. 2.* ostendimus, cujus etiam *Schol.* vide.

PROPOSITIO XXX

Mens nostra, quatenus se, et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi.

Demonstratio

Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (*per Defin. 8. p. 1.*). Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; adeoque mens nostra, quatenus se, et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXI

Tertium cognitionis genus pendet a mente, tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est.

Demonstratio

Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (*per Prop. 29. hujus*), hoc est (*per Prop. 21. et 23. hujus*), nisi quatenus

Scolio

Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione a un tempo e a un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Ora quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio, come abbiamo mostrato nella *prop. 45 della II parte*, della quale vedi pure lo *scol.*

PROPOSIZIONE 30

La nostra mente, in quanto conosce sé e il corpo sotto la specie dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di concepire per mezzo di Dio.

Dimostrazione

L'eternità è l'essenza stessa di Dio, in quanto questa essenza implica l'esistenza necessaria (*per la def. 8 della I parte*). Concepire, dunque, le cose sotto la specie dell'eternità è concepire le cose in quanto, mediante l'essenza di Dio, sono concepite come enti reali, cioè in quanto, mediante l'essenza di Dio, implicano l'esistenza; e quindi la nostra mente, in quanto concepisce sé e il corpo sotto la specie dell'eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa ecc. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 31

Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come dalla sua causa formale, in quanto la mente stessa è eterna.

Dimostrazione

La mente non concepisce alcunché sotto la specie dell'eternità se non in quanto concepisce l'essenza del suo corpo sotto la specie dell'eternità (*per la prop. 29 di questa parte*), cioè (*per le prop. 21 e 23 di questa parte*), se non in quanto

aeterna est; adeoque (*per Prop. praeced.*), quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata (*per Prop. 46. p. 2.*), ac proinde mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (*per Prop. 40. p. 2.*), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (*vide hujus Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*), cujus propterea mens (*per Defin. 1. p. 3.*), quatenus aeterna est, causa est adaequata, seu formalis. *Q. e. d.*

Scholium

Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui, et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior, et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus, mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur, et melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, et res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis.

PROPOSITIO XXXII

Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei, tanquam causa.

Demonstratio

Ex hoc cognitionis genere summa quae dari potest mentis acquiescentia (*per Prop. 27. hujus*), hoc est (*per 25. Affect. Defin.*), laetitia oritur, eaque concomitante idea sui, et

è eterna; e perciò (*per la prop. preced.*) in quanto è eterna ha la conoscenza di Dio, e questa conoscenza è necessariamente adeguata (*per la prop. 46 della II parte*), e quindi la mente, in quanto è eterna, è atta a conoscere tutto ciò che può seguire da questa conoscenza di Dio, supposta data (*per la prop. 40 della II parte*), cioè a conoscere le cose con questo terzo genere di conoscenza (*vedine la def. nello scol. 2 della prop. 40 della II parte*), della quale, perciò, la mente (*per la def. 1 della II parte*), in quanto è eterna, è la causa adeguata, cioè formale. *C. d. d.*

Scolio

Quanto più, dunque, ciascuno s'innalza in questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé e di Dio, cioè tanto più è perfetto e beato, il che si vedrà più chiaramente dalle proposizioni seguenti. Ma qui si deve notare che, pur essendo certi che la mente è eterna, in quanto concepisce le cose sotto la specie dell'eternità, noi tuttavia, per spiegare più facilmente e per far comprendere meglio ciò che vogliamo mostrare, la considereremo, come abbiamo fatto sinora, come se essa soltanto ora incominciasse a esistere e soltanto ora incominciasse a conoscere le cose sotto la specie dell'eternità; il che ci è lecito fare senz'alcun pericolo d'errore, purché abbiamo la precauzione di non concludere nulla se non da premesse evidenti.

PROPOSIZIONE 32

Noi proviamo diletto di tutto ciò che conosciamo col terzo genere di conoscenza, e tale diletto è accompagnato dall'idea di Dio come causa.

Dimostrazione

Da questo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione della mente che si possa dare (*per la prop. 27 di questa parte*), cioè (*per la def. 25 degli affetti*) la più alta letizia, e questa letizia è accompagnata dall'idea di noi stessi, e

consequenter (*per Prop. 30. hujus*) concomitante etiam idea Dei, tanquam causa. *Q. e. d.*

Corollarium

Ex tertio cognitionis genere oritur necessario *amor Dei intellectualis*. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (*per Prop. praeced.*) laetitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est (*per 6. Affect. Defin.*), amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (*per Prop. 29. hujus*), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

PROPOSITIO XXXIII

Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.

Demonstratio

Tertium enim cognitionis genus (*per Prop. 31. hujus et Axiom. 3. p. 1.*) est aeternum; adeoque (*per idem Axiom. p. 1.*) amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus. *Q. e. d.*

Scholium

Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (*per Prop. praeced.*), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in *Coroll. Prop. praeced.* finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita.

quindi (*per la prop. 30 di questa parte*) anche dall'idea di Dio come causa. *C. d. d.*

Corollario

Dal terzo genere di conoscenza nasce necessariamente l'*amore intellettuale di Dio*. Da questo genere di conoscenza, infatti, nasce (*per la prop. preced.*) una letizia che è accompagnata dall'idea di Dio come causa, cioè (*per la def. 6 degli affetti*) nasce un amore verso Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente (*per la prop. 29 di questa parte*), ma in quanto comprendiamo che Dio è eterno; e questo è ciò che io chiamo amore intellettuale di Dio.

PROPOSIZIONE 33

L'amore intellettuale di Dio, che nasce dal terzo genere di conoscenza, è eterno.

Dimostrazione

Il terzo genere di conoscenza, infatti, è eterno (*per la prop. 31 di questa parte e per l'ass. 3 della 1 parte*); e perciò (*per il medesimo ass. della 1 parte*) l'amore che ne nasce è pure necessariamente eterno. *C. d. d.*

Scolio

Benché quest'amore verso Dio non abbia avuto inizio (*per la prop. preced.*), ha nondimeno tutte le perfezioni dell'amore come se avesse avuto un inizio, come abbiamo finto nel *cor. della prop. preced.* L'unica differenza è qui che la mente ha posseduto eternamente le medesime perfezioni che abbiamo finto essersi aggiunte a essa soltanto ora, e ciò con l'accompagnamento dell'idea di Dio come causa eterna. E se la letizia consiste in un passaggio a una perfezione maggiore, la beatitudine deve senza dubbio consistere nel fatto che la mente è dotata della perfezione stessa.

PROPOSITIO XXXIV

Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.

Demonstratio

Imaginatio est idea, qua mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (*vide ejus Defin. in Schol. Prop. 17. p. 2.*), quae tamen magis corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (*per 2. Coroll. Prop. 16. p. 2.*). Est igitur affectus (*per gener. Affect. Defin.*) imaginatio, quatenus corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (*per Prop. 21 hujus*) mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum.

Scholium

Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios; sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi, seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

PROPOSITIO XXXV

Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

Demonstratio

Deus est absolute infinitus (*per Defin. 6. p. 1.*), hoc est (*per Defin. 6. p. 2.*), Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (*per Prop. 3. p. 2.*) concomitante idea sui, hoc est (*per Prop. 11. et*

PROPOSIZIONE 34

La mente non è soggetta agli affetti che fanno parte delle passioni se non finché dura il corpo.

Dimostrazione

Un'immaginazione è un'idea mediante la quale la mente considera una cosa come presente (*vedine la def. nello scol. della prop. 17 della II parte*); essa però indica più lo stato presente del corpo umano, anziché la natura della cosa esterna (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*). Un affetto è dunque (*per la def. gen. degli affetti*) un'immaginazione, in quanto indica lo stato presente del corpo; e perciò (*per la prop. 21 di questa parte*) la mente non è soggetta agli affetti che fanno parte delle passioni se non finché dura il corpo. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che nessun amore, tranne l'amore intellettuale, è eterno.

Scolio

Se teniamo conto dell'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono bensì consapevoli dell'eternità della loro mente, ma che la confondono con la durata, e la attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria che credono sussista dopo la morte.

PROPOSIZIONE 35

Dio ama se stesso con un amore intellettuale infinito.

Dimostrazione

Dio è assolutamente infinito (*per la def. 6 della I parte*), cioè (*per la def. 6 della II parte*) la natura di Dio gode d'una perfezione infinita, e ciò (*per la prop. 3 della II parte*) con l'accompagnamento dell'idea di lui stesso, cioè (*per la prop. 11 e per la*

Defin. 1. p. 1.), idea suae causae, et hoc est, quod in *Coroll. Prop. 32. hujus* amorem intellectualem esse diximus.

PROPOSITIO XXXVI

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

Demonstratio

Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet (*per Coroll. Prop. 32. hujus, et per Prop. 3. p. 3.*), qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur concomitante idea Dei tanquam causa (*per Prop. 32. hujus, et ejus Coroll.*), hoc est (*per Coroll. Prop. 25. p. 1. et Coroll. Prop. 11. p. 2.*), actio qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, seipsum contemplatur concomitante idea sui; atque adeo (*per Prop. praeced.*) hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat. *Q. e. d.*

Corollarium

Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines, et mentis erga Deum amor intellectualis unum, et idem sit.

Scholium

Ex his clare intelligimus, *qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit*, nempe in constanti, et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines.

def. 1 della 1 parte) dell'idea della sua propria causa, e questo è ciò che nel *cor. della prop. 32 di questa parte* abbiamo detto essere l'amore intellettuale.

PROPOSIZIONE 36

L'amore intellettuale della mente verso Dio è l'amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'amore intellettuale della mente verso Dio è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama se stesso.

Dimostrazione

Quest'amore della mente dev'essere annoverato tra le azioni della mente (*per il cor. della prop. 32 di questa parte e per la prop. 3 della III parte*); esso quindi è una azione mediante la quale la mente considera se stessa, con l'accompagnamento dell'idea di Dio come causa (*per la prop. 32 di questa parte e per il suo cor.*), cioè (*per il cor. della prop. 25 della I parte e per il cor. della prop. 11 della II parte*) è un'azione mediante la quale Dio, in quanto si può spiegare per mezzo della mente umana, considera se stesso, accompagnata dall'idea di sé; e perciò (*per la prop. preced.*) quest'amore della mente è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama se stesso. *C. d. d.*

Corollario

Da qui segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e conseguentemente, che l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio sono una sola e medesima cosa.

Scolio

Da ciò conosciamo chiaramente *in che cosa consista la nostra salvezza, ossia la nostra beatitudine o la nostra libertà*, cioè nell'amore costante ed eterno verso Dio, ossia nell'amore di Dio

Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus *gloria* appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (*per 25. et 30. Affect. Defin.*) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (*per Prop. 35. hujus*) laetitia, liceat hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (*per Prop. 27. hujus*). Deinde quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium, et fundamentum Deus est (*per Prop. 15. p. 1. et Schol. Prop. 47. p. 2.*): hinc perspicuum nobis fit, quomodo, et qua ratione mens nostra secundum essentiam, et existentiam ex natura divina sequatur, et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam, sive tertii generis appellavi (*vide 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*), polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in Prima Parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam, et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit, et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

PROPOSITIO XXXVII

Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.

verso gli uomini. E quest'amore, ossia questa beatitudine, nei libri sacri è chiamato, e non a torto, *gloria*. Giacché, sia che questo amore si riferisca a Dio, sia che si riferisca alla mente, a buon diritto si può chiamare soddisfazione dell'animo, e questa soddisfazione (*per le def. 25 e 30 degli affetti*) non si distingue in realtà dalla gloria. In quanto si riferisce a Dio, infatti, esso (*per la prop. 35 di questa parte*) è una letizia – mi sia lecito servirmi ancora di questo vocabolo – accompagnata dall'idea di sé, così com'esso è pure una letizia, in quanto si riferisce alla mente (*per la prop. 27 di questa parte*). Poiché inoltre l'essenza della nostra mente consiste soltanto nella conoscenza, il cui principio e fondamento è Dio (*per la prop. 15 della I parte e per lo scol. della prop. 47 della II parte*), da ciò diventa per noi evidente in qual modo e per quale ragione la mente nostra segua dalla natura divina per la sua essenza e per la sua esistenza, e dipenda continuamente da Dio; e ciò ho creduto che valesse la pena di notare a questo punto per mostrare con questo esempio quanto valga la conoscenza delle cose singolari, che ho chiamato conoscenza intuitiva o conoscenza di terzo genere (*vedi lo scol. 2 della prop. 40 della II parte*), e quanto sia più potente della conoscenza universale che ho chiamato conoscenza del secondo genere. Benché, infatti, io abbia dimostrato in generale nella prima parte che tutte le cose (e conseguentemente anche la mente umana) dipendano da Dio per l'essenza e per l'esistenza, tuttavia tale dimostrazione, benché sia legittima e fuori d'ogni rischio di dubbio, non colpisce la nostra mente allo stesso modo come quando la medesima cosa si conclude dall'essenza stessa di qualunque cosa singola che diciamo dipendere da Dio.

PROPOSIZIONE 37

Non si dà nulla nella natura che sia contrario a quest'amore intellettuale, ossia che possa distruggerlo.

Demonstratio

Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa, ut aeterna veritas, per Dei naturam consideratur (*per Prop. 33. et 29. hujus*). Si quid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequenter id, quod hunc amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nihil in natura datur, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus, et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo.

PROPOSITIO XXXVIII

Quo plures res secundo, et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet.

Demonstratio

Mentis essentia in cognitione consistit (*per Prop. 11. p. 2.*); quo igitur mens plures res cognoscit secundo, et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (*per Prop. 23. et 29. hujus*), et consequenter (*per Prop. praeced.*) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (*per Prop. 30. p. 4.*), qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo, et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur, etc. *Q. e. d.*

Scholium

Hinc intelligimus id, quod in *Schol. Prop. 39 p. 4.* attigi, et

Dimostrazione

Quest'amore intellettuale segue necessariamente dalla natura della mente in quanto essa, mediante la natura di Dio, è considerata come una verità eterna (*per le prop. 33 e 29 di questa parte*). Se dunque si desse qualcosa che fosse contrario a quest'amore, questo qualcosa sarebbe contrario al vero, e quindi ciò che potrebbe distruggere quest'amore farebbe sì che ciò che è vero fosse falso; il che (*com'è noto di per sé*) è assurdo. Dunque non si dà nulla nella natura ecc. *C. d. d.*

Scolio

L'assioma della parte quarta si riferisce alle cose singole in quanto vengono considerate in relazione a un tempo e a un luogo determinati: e credo che nessuno dubiti di esso.

PROPOSIZIONE 38

Quanto più la mente conosce le cose col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto meno essa patisce dagli affetti che sono cattivi, e tanto meno teme la morte.

Dimostrazione

L'essenza della mente consiste nella conoscenza (*per la prop. II della II parte*); quante più cose, dunque, la mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di essa che permane (*per le prop. 23 e 29 di questa parte*), e quindi (*per la prop. preced.*) tanto maggiore è la parte di essa che non è toccata da affetti che sono contrari alla nostra natura, cioè cattivi (*per la prop. 30 della IV parte*). Quante più cose, dunque, la mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di essa che rimane illesa, e quindi tanto meno essa patisce dagli affetti ecc. *C. d. d.*

Scolio

Da qui intendiamo ciò che ho accennato nello *scol. della prop.*

quod in hac Parte explicare promisi; nempe, quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara, et distincta cognitio major est, et consequenter, quo mens magis Deum amat. Deinde, quia (*per Prop. 27. hujus*) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus (*vide Prop. 21. hujus*), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

PROPOSITIO XXXIX

Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.

Demonstratio

Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, qui mali sunt, conflictatur (*per Prop. 38. p. 4.*), hoc est (*per Prop. 30. p. 4.*), affectibus, qui naturae nostrae sunt contrarii, atque adeo (*per Prop. 10. hujus*) potestatem habet ordinandi, et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (*per Prop. 14. hujus*), ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet (*per Prop. 15. hujus*), ut erga Deum afficiatur amore, qui (*per Prop. 16. hujus*) mentis maximam partem occupare, sive constituere debet ac proinde (*per Prop. 33. hujus*) mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. *Q. e. d.*

Scholium

Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin ejus naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui, et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima, seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut

39 della IV parte e che ho promesso di spiegare in questa parte; cioè che la morte è tanto meno nociva, quanto maggiore è la conoscenza chiara e distinta della mente, e, quindi, quanto più la mente ama Dio. Poiché inoltre (*per la prop. 27 di questa parte*) dal terzo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che si possa dare, da qui segue che la mente umana può essere di tal natura che ciò che di essa perisce col corpo, come abbiamo mostrato (*vedi la prop. 21 di questa parte*), non abbia nessuna importanza rispetto a ciò che di essa permane. Ma di ciò parleremo fra poco più ampiamente.

PROPOSIZIONE 39

Chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la maggior parte della quale è eterna.

Dimostrazione

Chi possiede un corpo atto a fare moltissime cose è combattuto il meno possibile da affetti che sono cattivi (*per la prop. 38 della IV parte*), cioè (*per la prop. 30 della IV parte*) da affetti che sono contrari alla nostra natura; e perciò (*per la prop. 10 di questa parte*) ha il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto, e quindi di far sì (*per la prop. 14 di questa parte*) che tutte le affezioni del corpo si riferiscano all'idea di Dio; dal che accadrà (*per la prop. 15 di questa parte*) che egli sia affetto da un amore verso Dio, il quale (*per la prop. 16 di questa parte*) deve occupare o costituire la parte maggiore della mente, e quindi (*per la prop. 33 di questa parte*) egli possiede una mente la cui parte maggiore è eterna. *C. d. d.*

Scolio

Poiché i corpi umani sono atti a moltissime cose, non vi è dubbio che essi possono essere di natura tale da esser riferiti a menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio e la parte maggiore o principale delle quali è eterna, e perciò tali da

mortem vix timeant. Sed, ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in continua vivimus variatione, et prout in melius, sive in pejus mutamur, eo *felices* aut *infelices* dicimur. Qui enim ex infante, vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui corpus habet, ut infans, vel puer, ad paucissima aptum, et maxime pendens a causis externis, mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; et contra, qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet quae in se sola considerata multum sui, et Dei, et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiae in aliud, quantum ejus natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad mentem referatur, quae sui, et Dei, et rerum plurimum sit conscia; atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam, vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in *Schol. Prop. praeced.* jam dixi.

PROPOSITIO XL

Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit, et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est.

Demonstratio

Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (*per Defin. 6. p. 2.*), et consequenter (*per Prop. 3. p. 3. cum ejus Schol.*) eo magis agit, et minus patitur; quae quidem Demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit. *Q. e. d.*

temere difficilmente la morte. Ma affinché ciò s'intenda più chiaramente, si deve qui notare che noi viviamo in continuo mutamento e che, a seconda che mutiamo in meglio o in peggio, siamo detti *felici* o *infelici*. Chi, infatti, da bambino o da fanciullo passa allo stato di cadavere è detto infelice, e al contrario si attribuisce a felicità aver potuto percorrere tutto lo spazio della vita con mente sana in corpo sano. E invero chi possiede un corpo atto a pochissime cose, e sommamente dipendente dalle cause esterne, come il bambino o il fanciullo, possiede una mente la quale, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole né di sé né di Dio né delle cose; e, al contrario, chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la quale, considerata in sé sola, è assai consapevole di sé e di Dio e delle cose. In questa vita, dunque, noi ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose; e tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o alla sua immaginazione sia difficilmente di qualche importanza relativamente all'intelletto, come ho già detto nello *scol. della prop. preced.*

PROPOSIZIONE 40

Quanto maggiore è la perfezione che una cosa possiede, tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva, e inversamente, quanto più essa è attiva, tanto più è perfetta.

Dimostrazione

Quanto più ciascuna cosa è perfetta, tanto maggiore è la realtà che possiede (*per la def. 6 della II parte*), e quindi (*per la prop. 3 della III parte col suo scol.*) tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva; e questa dimostrazione si fa allo stesso modo nell'ordine inverso; dal che segue che una cosa è, inversamente, tanto più perfetta quanto più è attiva. *C. d. d.*

Corollarium

Hinc sequitur partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (*per Prop. 23. et 29. hujus*) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (*per Prop. 3. p. 3.*); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (*per Prop. 21. hujus*) per quam solam dicimur pati (*per Prop. 3. p. 3. et gener. Affect. Defin.*), atque adeo (*per Prop. praeced.*) illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. *Q. e. d.*

Scholium

Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, et simul ex *Prop. 21. p. 1.* et aliis apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit aeternus cogitandi modus sit, qui alio cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, et infinitum intellectum constituant.

PROPOSITIO XLI

Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen, et religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem, et generositatem referri ostendimus in Quarta Parte, prima haberemus.

Demonstratio

Primum, et unicum virtutis, seu recte vivendi rationis fundamentum (*per Coroll. Prop. 22. et per Prop. 24. p. 4.*) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam

Corollario

Da ciò segue che la parte della mente che permane, grande o piccola che sia, è più perfetta dell'altra parte. La parte eterna della mente (*per le prop. 23 e 29 di questa parte*) è infatti l'intelletto, per il quale soltanto noi siamo detti attivi (*per la prop. 3 della III parte*); la parte, invece, che abbiamo mostrato peritura è l'immaginazione stessa (*per la prop. 21 di questa parte*), per la quale soltanto noi siamo detti passivi (*per la prop. 3 della III parte e per la def. gen. degli affetti*); e perciò (*per la prop. preced.*) la prima, grande o piccola che sia, è più perfetta della seconda. *C. d. d.*

Scolio

Queste sono le cose che avevo stabilito di mostrare intorno alla mente, in quanto è considerata senza relazione all'esistenza del corpo; da esse e insieme dalla *prop. 21 della I parte* e da altre ancora è chiaro che la nostra mente, in quanto conosce, è un modo eterno del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro, e così all'infinito; dimodoché tutti insieme costituiscono l'intelletto eterno e infinito di Dio.

PROPOSIZIONE 41

Anche se non sapessimo che la nostra mente è eterna, daremmo tuttavia il primo posto alla moralità e alla religione, e, assolutamente parlando, a tutto ciò che nella quarta parte abbiamo mostrato riferirsi alla fermezza d'animo e alla generosità.

Dimostrazione

Il primo e unico fondamento della virtù, ossia della retta maniera di vivere, è (*per il cor. della prop. 22 e per la prop. 24 della IV parte*) la ricerca del proprio utile. Ora, per determinare ciò che la ragione prescrive come utile, noi non abbiamo tenuto alcun conto dell'eternità della mente, che

demum in hac Quinta Parte novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus, mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem, et generositatem referri ostendimus, prima habuimus; atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen praescripta prima haberemus. *Q. e. d.*

Scholium

Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur, et religionem, et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis, et religionis accipere sperant; nec hac spe sola, sed etiam, et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas, et impotens animus, vivant; et nisi haec spes, et metus hominibus inessent, at contra si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris, pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari, et fortunae potius, quam sibi parere, vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius, et lethiferis se exsaturare vellet; vel quia videt mentem non esse aeternam, seu immortalem, ideo amens mavult esse, et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

abbiamo conosciuto finalmente solo in questa quinta parte. Sebbene, dunque, allora avessimo ignorato che la mente è eterna, tuttavia abbiamo dato il primo posto a ciò che abbiamo mostrato riferirsi alla fermezza d'animo e alla generosità; e quindi anche se ignorassimo ciò ancora, riterremmo tuttavia come la cosa più importante tali prescrizioni della ragione. *C. d. d.*

Scolio

La persuasione comune del volgo sembra essere differente. I più, infatti, a quel che pare, credono di essere liberi nella misura in cui è lecito obbedire alle proprie voglie e rinunciare al proprio diritto, in quanto sono obbligati a vivere secondo la prescrizione della legge divina. Ritengono, dunque, che la moralità e la religione, e, assolutamente parlando, tutto ciò che si riferisce alla fortezza d'animo, siano pesi che sperano di deporre dopo la morte, per ricevere il premio della loro schiavitù, cioè della loro moralità e della loro religione; e non per questa speranza soltanto, ma anche e principalmente per paura di essere puniti dopo la morte con duri supplizi, s'inducono a vivere secondo la prescrizione della legge divina, per quanto lo permettono la loro pochezza e il loro animo impotente. E se gli uomini non avessero questa speranza e questa paura, ma credessero invece che le menti periscono insieme col corpo e che agl'infelici, sfiniti dal peso della moralità, non resta alcun'altra vita ulteriore, essi ritornerebbero alla loro maniera originaria di sentire, e vorrebbero governare tutto secondo le loro voglie, e obbedire piuttosto alla fortuna che a se stessi. Il che mi sembra non meno assurdo che se qualcuno, perché non crede di poter nutrire il suo corpo in eterno con buoni alimenti, volesse saziarsi piuttosto di veleni e di sostanze mortifere; ovvero, perché crede che la mente non sia eterna ossia immortale, preferisce per questo essere pazzo e vivere senza ragione: cose talmente assurde che a malapena meritano di essere rilevate.

PROPOSITIO XLII

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

Demonstratio

Beatitudo in amore erga Deum consistit (*per Prop. 36. hujus, et ejus Schol.*), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur (*per Coroll. Prop. 32. hujus*), atque adeo hic amor (*per Prop. 59. et 3. p. 3.*) ad mentem, quatenus agit, referri debet; ac proinde (*per Defin. 8. p. 4.*) ipsa virtus est, quod erat primum. Deinde quo mens hoc amore divino, seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit (*per Prop. 32. hujus*), hoc est (*per Coroll. Prop. 3. hujus*), eo majorem in affectus habet potentiam, et (*per Prop. 38. hujus*) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit; sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur. *Q. e. d.*

Scholium

His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia

PROPOSIZIONE 42

La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non ne godiamo perché reprimiamo le nostre voglie; ma, viceversa, perché ne godiamo, possiamo reprimere le nostre voglie.

Dimostrazione

La beatitudine consiste nell'amore verso Dio (*per la prop. 36 di questa parte e per il suo scol.*), e questo amore nasce dal terzo genere di conoscenza (*per il cor. della prop. 32 di questa parte*); e perciò quest'amore (*per le prop. 59 e 3 della III parte*) deve riferirsi alla mente in quanto è attiva; e quindi (*per la def. 8 della IV parte*) esso è la virtù stessa; questo era il primo punto. In secondo luogo, quanto più la mente gode di quest'amore divino ossia della beatitudine, tanto più essa conosce (*per la prop. 32 di questa parte*), cioè (*per il cor. della prop. 3 di questa parte*) tanto maggiore è la potenza che ha sugli affetti, e tanto meno (*per la prop. 38 di questa parte*) essa patisce dagli affetti che sono cattivi; e quindi, per il fatto che la mente gode di quest'amore divino, ossia della beatitudine, ha il potere di reprimere le proprie voglie. E poiché la potenza umana di reprimere gli affetti consiste soltanto nell'intelletto, di conseguenza nessuno gode della beatitudine perché ha represso i suoi affetti; ma, al contrario, il potere di reprimere le proprie voglie nasce dalla stessa beatitudine. *C. d. d.*

Scolio

Con ciò ho finito tutto quello che mi ero proposto di mostrare intorno alla potenza della mente sugli affetti e intorno alla libertà della mente. Da ciò risulta chiaro quanto grande sia la potenza del sapiente, e quanto egli sia superiore all'ignorante che è condotto dal solo appetito sensibile. L'ignorante, infatti, oltre a essere sballottato qua e là in molti modi dalle cause esterne, e senza conquistare mai una vera soddisfazione

potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam, necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

Finis.

dell'animo, vive quasi inconsapevole di sé e di Dio e delle cose, e appena cessa di patire, cessa pure di essere. Il sapiente, invece, in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nel suo animo, ma, essendo consapevole di sé e di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere, ma possiede sempre la vera soddisfazione dell'animo. Se, ora, la via che ho mostrato condurre a questa meta sembra difficilissima, tuttavia essa può essere trovata. E senza dubbio dev'essere difficile ciò che si trova così raramente. Come mai, infatti, potrebbe accadere, se la salvezza fosse a portata di mano, e si potesse trovare senza grande fatica, che essa fosse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose sublimi sono tanto difficili quanto rare.

Fine.

Stampato per conto di Neri Pozza Editore, Vicenza
da Grafica Veneta S.p.A., Trebaseleghe (PD)
nel mese di ottobre del 2006

BE001065612
1065612